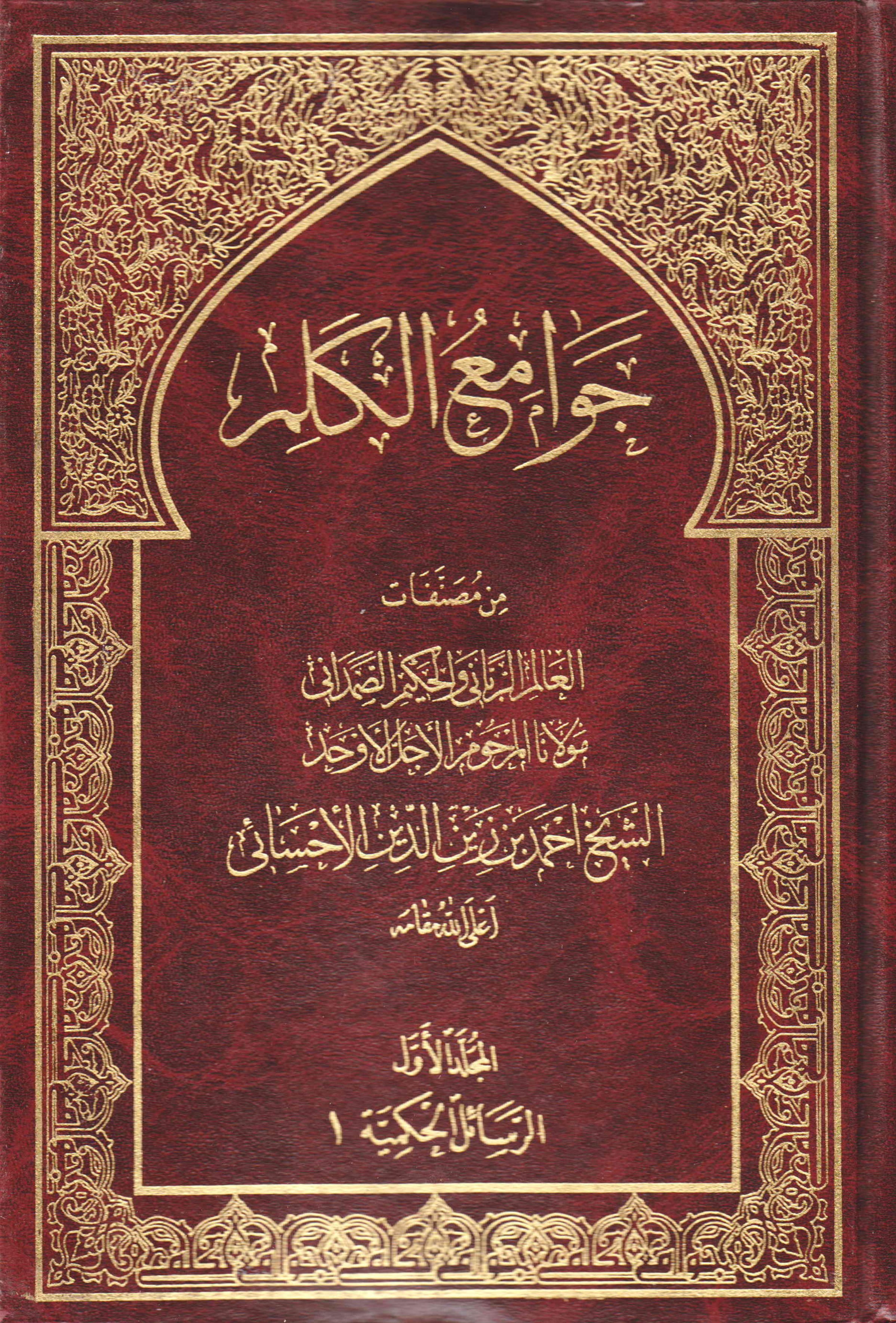


جوامع الكلم
من مصنفات
العالم الرباني والحكيم الصمداني
مولانا المرحوم الأجل الأوحد
الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي
أعلى الله مقامه
المجلد الأول
الرسائل الحكمية ١



من مصنفات

العالم الربّاني والحكيم الصمداني

مولانا المرحوم الأجل الأوحد

الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي

أعلى الله مقامه

طبع في مطبعة الغدير - البصرة
في شهر ربيع الاخر سنة ١٤٣٠ هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذی فضَّل نبیه صلی الله علیه وآله بجوامع الکلم علی الانبیاء، وجعل خلفاءه و اوصیاءه صلوات الله علیهم خیر الاوصیاء، وامرهم بالاداء عنه والابلاغ الی امته، ولما کان حقائقهم و بواطنهم الرفیعة صلوات الله علیهم ممتنعة الادراك، جعل ظواهرهم محل معاملة الخلق معهم و منّ علی الناس دیان الدین، فجعلهم علیهم السلام فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسمه و تلك بیوت النور و قمص الظهور و السن العبارة و اوجه الاشارة یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجاتٍ، فالعلماء خلفاء الرسول و امناؤه خلّفهم و اقامهم بین الناس مقامه فی اداء التوحید واظهار التفرید واقامة الفرایض و السنن فطوبی لمن تمسك بهم واطاعهم واقتفی آثارهم و احبهم فصارت الجنة مأواه، و ویل لمن عاداهم و ادبر عن نور هدایتهم و خالفهم، فالنار مثواه.

اما بعد فلما توجهت التوفیقات الربانیة والعنایات الالٰهیة الی جناب سیدنا ومولانا سماحة العالم الربانی والحکیم الصمدانی بقیة العلماء العاملین والفقهاء العارفین من اهل التقوی والیقین السید علی بن السید عبدالله الموسوی حفظه الله تعالی فبکمال عزیمته وتمام ارادته ادام الله عزه الی معالی الامور واشتیاقه لنشر فضائل ساداته الکرام وآبائه العظام صلوات الله علیهم و بث علومهم وآثارهم بین احبائهم و موالیهم، تحرك خاطره العاطر بجمع جمیع الآثار و المؤلفات التی صنفها و ألفها العالم الوحید الربانی والحکیم الفرید

الصمدانی وارث النبیین و أول المشیدین لبنیان الرکن الأخیر من ارکان الدین و الفجر الصادق لظهور أنوار الائمة الطاهرین الشیخ احمد بن الشیخ زین الدین الاحسائی اعلی الله مقامه.

وقد امر ایده الله تعالی بطبع تلك المصنفات فی مجموعة واحدة، و کان قد طبع سابقا فی سنة ١٢٧٦ هجریة حوالی اثنین وتسعین رسالة من مؤلفاته الشریفة فی مجموعة مسماة بـ«جوامع الکلم»، والاسماء تنزل من السماء و کانت تلك الطبعة بالطبع الحجری فی نسخ معدودة اصبحت فی هذه السنوات نادرة جداً بل لا توجد کما ان تلك المجموعة لم تکن حاویة لجمیع آثاره الباقیة الموجودة عندنا و قد منّ الله علینا وله الحمد ان وجدنا بعض النسخ الأصلیة من کتبه (اع) فی هذه السنوات بخطه الشریف فلذلك جمعنا کل الکتب و الرسائل و آثاره الموجودة اعلی الله مقامه فی موسوعة بدیعة کاملة مسماة فی هذه الطبعة ایضاً بـ**«جوامع الکلم»** لشهرة هذا الاسم بین الناس واختصاصه بمصنفاته اعلی الله مقامه و تحتوی هذه المجموعة علی مائة و ستة و خمسین کتابا ورسالة من رسائله و کتبه القیمة (اع).

و جدیر بالذکر انا قد قابلنا متون هذه الرسائل بالنسخة الاصلیة اذا کانت موجودة عندنا و الا فمع النسخ العدیدة التی کانت عندنا و نبّهنا علی اختلاف النسخ فی بعض الکلمات ضمن المتن ثم بعد ذلك اخواننا الاعزاء فی مطبعة الغدیر فی البصرة جزاهم الله خیر الجزاء قد بذلوا قصاری جهدهم فی مقابلة المتون و تصحیحها مرة اخری و طبعوها طبعة عالیة رائعة لا یخفی لطفها و امتیازها وجعلوا هذه الموسوعة القیمة فی متناول ایدی ابناء العلم و الحکمة و الباحثین عن مصادیق قوله علیه الصلوٰة و السلام انما العلم ثلاثة آیة محکمة او فریضة عادلة او سنة قائمة و ما خلاهن فضل هـ، و مختصر الکلام ان هذه مجموعة بدیعة شاملة و موسوعة رفیعة کاملة لآثار الشیخ الاجل الاوحد اعلی الله مقامه طبعت لاول مرة بهذا الاسلوب فی تسعة مجلدات.

و یجدر بنا الاشارة هنا الی امور:

الاول : لقد اعتُمِد في تقسيم و ترتيب الرسائل في هذه المجموعة الشريفة على ما اورده مولانا المرحوم الحاج ابو القاسم الابراهيمي(اع) في كتاب فهرست كتب المشايخ العظام(اع).

الثاني : لما كان الكتاب المبارك "شرح الزيارة الجامعة الكبيرة" قد طبع مرات عديدة بحيث لا تزال نسخه متوفرة في بعض المكتبات و اقتناه اكثر المحبين و الموالين لم يطبع ضمن هذه المجموعة الشريفة.

الثالث : حفاظا على امانة النقل تركت بعض الكلمات على حالها برسم الاملاء القديم طبقا لخط المصنف (اع) ما توفرت النسخ الاصلية.

و ختاما يجب الشكر لكل من ساهم وساعد وقام بخدمة لتحقق هذا المقصود الشريف منذ بدئه الى نهاية ختامه سيما اخواننا المؤمنين في مطبعة الغدير حيث نهضوا الى هذا المشروع الخير و بذلوا منتهى سعيهم في تهيئة مقدمات هذا الطبع بنية صادقة و ايمان وتقوى و اخبات الى الله ،جزاهم الله خير جزاء المحسنين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

كتبه العبد المسكين زين العابدين ابراهيمي ، في اليوم الثاني عشر من شهر رجب الأصب سنة ١٤٢٩ هجرية.

بيان معانى المختصرات المذكورة فى هذه الموسوعة الشريفة

خ ل	نسخة بدل
خ	نسخة
خ د	نسخة رقم ١٢٢د
خ ط	من رموز ملا صدرا اشارة الى نسخة كانت عنده
خ ب	نسخة رقم ب ١
فح	فحينئذٍ
ح	حيلولة بمعنى فارزة
ظ	ظاهراً
هف	هذا خلف
هـ ،اهـ	انتهى
لامحة	لا محالة
يم	كريم بن ابراهيم
كك	كذلك



شرح احوال مولانا المرحوم الأجل الأوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائی
اعلی الله مقامه

بقلم

العالم الربانی المرحوم

الحاج عبدالرضا خان الابراهیمی

اعلی الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين و شيعتهم الانجبين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين.

و بعد فهذا هو الطبع الرابع من شرح الزيارة الجامعة الكبيرة للعالم الربانى و الحكيم الصمدانى وحيد عصره و فريد دهره مولانا المرحوم الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى اعلى الله مقامه و رفع فى الخلد اعلامه و هو كتاب بديع لم يسبق بمثله فى بيان المعارف الالهية و الفضائل النبوية و المقامات الولوية و لااراني اهلا لان اذكر شيئا فى شأن هذا الكتاب الا انى اذكر هنا ما كتبه اكبر تلامذته اعنى السيد الاجل الاوحد السيد محمد كاظم الرشتى اعلى الله مقامه و رفع فى الخلد اعلامه عند ذكر مصنفات الشيخ فى شأن هذا الكتاب قال اعلى الله مقامه:

منها شرح الزيارة الجامعة الكبيرة المروية عن مولانا الهادى عليه السلام و هو اربع مجلدات و قد اظهر فى هذا الشرح الشريف البلاغة التى ارادها الامام عليه السلام فى جواب سؤال السائل حين قال علمنى يا سيدى قولا بليغا اقوله اذا زرت واحدا منكم فامره عليه السلام بهذه الزيارة و فيها من جوامع العلوم و حقايق الرسوم اظهر اعلى الله مقامه بتعليمه عليه السلام بعض ما فيها و اشار الى باطنها و خافيها جمع بين الظاهر و الباطن و الشريعة و الحقيقة و هو شرح لم تكتحل عين الزمان بمثيله سهل ممتنع فاذا رآه كل احد و كان منصفا طالبا للحق ينال حظا وافرا منه و انا فى قديم الايام بعد ان قرأت عليه اعلى الله مقامه

شيئا من هذا الشرح خطر بخاطري الفاتر و جاء ببالي القاصر و فكري الفاتر لقلة ادراكه و عدم بصيرته بحقيقة ما اودع في هذا الشرح الشريف من عجائب العلوم و الحقايق و غرائب النكات و الدقايق ان اشرح هذا الشرح الشريف و ابين عجائب مطالبه و غرايب مقاصده و اكشف حجابه و ارفع عن وجه المقصود نقابه فابتدءت بشرحه و كتبت نحوا من خمسةعشر كراسا على حجم الربع فوصلت فقرة من فقرات اول الشرح فكتبت عليها نحو سبع كراريس من شرحها و بيانها و استخراج المعاني المبتكرة منها و بعد ذلك تفطنت باني ادور حول البيت و عرفت قشر المطلب فمادخلت بابه و ماوصلت الى حقيقة سره و لبه بل مابلغت الى شيء مما اراد فتنبهت على خطأي في ارتكاب هذا الامر العظيم و الخطب الجسيم فعاتبت نفسي و قلت يا نفس ما انت و هذه الجسارة و لست من السفن التي يسار بها في هذا البحر المتعاظم و الطمطام المتلاطم و لا من غواصي هذه اللجة و لا من سلاك هذه المحجة اقصري عن الكلام و دعي اقتحام المسلك الوعر الذي زلت فيه اقدام الاعلام فكتبت تحت ذلك الكلام و لله در الشارح حيث جمع في هذا الكلام الموجز المختصر جميع ما في الوجود و اسراره و كلما يجب للموجودات في الشريعة و الطريقة و الحقيقة و ما يستحب في المقامات الثلثة و ما يكره و ما يحرم فيها و العجب انه في كل من كلماته جمع ما كان في الكل بل في البعض ما كان في الكل بل في كل جزء من اجزاء كلامه ما كان في الكل ان لاحظت الكل في البعض فالبعض اجمال و بيان و ان لاحظت الاول مع الآخر يتم المقصود باوضح التبيان و ان لاحظت المتوسطين في الاول يظهر لك كل موجود و ان لاحظتها في الثاني ينكشف لك كل مفقود و ان لاحظتها بالاقتران يدلك على الاجتماع و ان نظرت اليها بالاجتماع يدلك على الافتراق و لعمري ان هذا الكلام مطابق للمطابق للمطابق للكتاب التكويني الذي اجتمع في جزئه كلما كان في الكل ثم قلت لاعجب فان المرء مخبوء تحت لسانه و الكلام على مقدار عقل المتكلم و سعة معرفته و احاطة دائرته و هو اعلى الله مقامه و متعنا بفيوضاته و رفع اعلامه قد شرب من

شراب المعرفة و تجرع من كؤس المحبة كأسا فسكر فلايرى الصحو ابدا و رأى من سكره صحوا فلايرى السكر ابدا اين هذه الكلمات من مقامه و اين هذه العبارات من محله لا والله مقامه اعلى من ذلك و مرتبته اشرف مما هنالك لايتكلم الا على ما يمكننا معرفته و ادراكه و يكتم ما عنده من الاسرار و يصون فى قلبه الشريف تلك الانوار قائلا تابعا لسيد الساجدين الاخيار عليه سلام الله ما دام الليل و النهار:

انى لاكتم من علمى جواهره　　كى لايرى العلم ذو جهل فيفتتنا
و قد تقدم فى هذا ابوحسن　　الى الحسين و وصى قبله الحسنا
فرب جوهر علم لو ابوح به　　لقيل لى انت ممن يعبد الوثنا
و لاستحل رجال مسلمون دمى　　يرون اقبح ما يأتونه حسنا

ختمت الكلام لما بلغت الى هذا المقام و بالجملة هذا الشرح الشريف قد جمع بعض ظهورات الائمة و شرح بعض احوالهم و ماظن ان فى الاسلام صنف كتاب مثله،

كل من يدعى بما ليس فيه　　كذبته شواهد الامتحان

اقول و قد صرح المصنف اعلى الله مقامه فى تضاعيف هذا الشرح انه مملو من ذكر بواطن الكتاب و السنة و بواطن بواطنها رزقنا الله معرفتها و لما جرت العادة بذكر شرح احوال المصنفين فى اوايل كتبهم المطبوعة اذكر هنا ما كتبه المصنف اعلى الله مقامه باستدعاء ولده الفاضل الكامل الشيخ محمد تقى رضوان الله عليه فى شرح بعض احواله و هو موجود فى مكتبتنا بخط يده الشريفة و اذيله بما ينبغى ان يذكر . قال اعلى الله مقامه:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم بن صقر بن ابراهيم بن داغر غفر الله لهم اجمعين بن رمضان بن راشد بن دهيم بن شمروخ آل صقر و هو كبير الطائفة المشهورة بالمهاشير و شيخهم و به يفتخرون و اليه

ينتسبون قعد داغر فى بلدنا المعروفة بالمطيرفى من الاحساء و ترك البادية و منّ الله عليه بالايمان و له الحمد و المنّة ليستنقِذنا من الضّلالة و كانت اولاده كلهم من الشيعة الاثنى عشرية الى ان اخرجنى و خلّصنى من الارحام و الاصلاب حتى اخرجنى الى الدنيا و له الفضل و الحمد و الشكر فخرجتُ فى وقتٍ قد انتشر الجهل و عمّ الناس خصوصا فى بلدتنا لانها نائِية عن المدن و ليس فيها احد ممّن يدعو الى الله و عبادته و لايعرف اهلها شيئا من الاحكام و لايفرقون بين الحلال و الحرام و كان مما تفضّل عَلىّ عز و جل ان رزقنى ذرّيّة كرّمهم الله بالعلم و كان كبيرهم سنّاً و علماً و هو الابن الاعز محمدتقى اعزّه الله و هداه و جعلنى من المنيّة فداه التمس منى اَنْ اذكر بعض احوالى فى حالة الصغر و فى حال التعلم لتكون كالتّاريخ فاجبته الى ما التمس منى .

و كانَتْ ولادَتى فى السّنة السادسة و السّتين بعد المأة و الالف من الهجرة فى شهر رجب المرجّب و على رأس السنتين من ولادتى جآء مطر شديد و اتت بلادنا سيول من الجبال حتى كان عمق المآء فى المكان المرتفع من بلدنا ذراعين و نصفاً تقريبا و فى ذلك اليوم تولّد المرحوم المبرور اخى الشيخ صالح تغمده الله برحمته و اسكنه بحبوحة جنّته و فى اليوم الثالث وقعت بيوت بلدنا كلها لم يبق فيها الّا مسجدها و بيْتٌ لعمّتى فاطمة الملقبة بحبّابة رحمة الله عليها و كان حينئذٍ عمرى سنتين و انا اذكر هذه الواقعة و على مختصر القصّة قرأت القرءان و عمرى خمس سنين و كنتُ كثير التفكر فى حالة طفوليّتى حتى انّى اذا كنتُ مع الصبيان العب معهم كما يلعبون و لكن كل شىء يتوقّف على النظر اكون فيه مقدّمهم و سابقهم و اذا لم يكن معى احد من الصبيان اخذتُ فى النظر و التدبّر و انظر فى الاماكن الخربة و الجدران المنهدمة اتفكّر فيها و اقول فى نفسى هذه كانت عامرة ثم خربت و ابكى اذا تذكّرتُ اهلها و عمرانها بوجودهم و ابكى بكآءا كثيراً حتى انه لمّا كان حسين بن سياب الباشه حاكم الاحسآء و تألّبوا عليه العرب و اتى محمد آل غُرَيْر و حاصروا الباشه و قتلوا الروم و اخذوا الاحسآء و حكم فيها محمد آل غُرَير و بعد ان مات حكم فى

الاحسآء ابنه على آل محمد و قتله اخوه دُجَيْن ابوعرعر و كان مقتله قريب عين الحَوار بالحآء المهملة و دفن هناك فاذا مررتُ و انا عمرى خمس سنين تقريبا بقبره اقول فى نفسى اين ملكُك اين قوتك اين شجاعتك و كان فى حيوته على ما يذكرون اشجع اهل زمانه و اشدّهم قوّة فى بدنه و اتذكّر احواله و ابكى بكآءا شديداً على تغيّر احوال الدنيا و تقلُّبها و تبدّلها و كان هذه حالى ان كنتُ مع الصبيان فى لعبهم فانا مشتغل باللعب معهم و ان كنتُ وحدى فانا اتفكّر و اتدبّر و كان اهل بلدنا فى غفلةٍ و جهل لا يعرفون شيئا من احكام الدين بل كل اهل البلد صغيرهم و كبيرهم لهم مجامع يجتمعون فيها بالطبول و الزمور و الملاهى و الغنا و العود و الطنبور و كنتُ مع صغرى لااقدر اصبر عن الحضور معهم ساعة و عندى من الميل الى طرقهم ما لا اكاد اصفه و ابكى وحدى شوقاً الى ما اتخيّله من اَفعالهم حتّى اكاد اقتل نفسى و اذا خلوتُ وحدى اخذتُ فى الفكر و التدبّر و بقيتُ على هذه الحال .

فلمّا اراد الله سبحانه انقاذى من تلك الحالات اجتمعتُ مع رجل من اقاربنا من المقدّمين فى طرق الضّلالة المتوغّلين فى افعال الغواية و الجهالة و قال انا اريد انظم بعض ابيات الشعر و اريدك تعينُنى هذا و انا صغير مابلغتُ الحلم فقلتُ له افعل فقعدنا فى خلوة فاخذ اوراقاً صغاراً عنده يُقَلّب فيها و اذا فيها ابيات شعر منسوبة للشيخ على بن حمّاد البحرانى الاوالى تغمده الله برحمته و رضوانه فى مدح الائمة عليهم السلام و هى :

للهِ قومٌ اذا ما الليلُ جَنَّهُمُ	قامُوا من الفُرْشِ للرحمنِ عُبّادَا
و يركبونَ مَطايا لاتَمُلّهُمُ	إذا هُمُ بمنادى الصبح قد نَادَا
الارضُ تبكى عليهِمْ حينَ تفقدهُم	لانّهُمْ جُعِلوا للارض اَوْتادَا
هم المُطيعون فى الدنيا لخَالِقِهِمْ	و فى القِيٰمةِ سادُوا كلَّ مَنْ سادَا
مُحَمّدٌ و عَلِيٌّ خَيْرُ مَن خُلِقُوا	و خيْرُ مَن مَسَكَتْ كَفّاهُ اعوادَا

فلما قرأ هذه الابيات القاها و قال الحاصل انّ الذى مايعرف النحو مايعرف الشعر فلمّا سمعتُ هذا الكلام منه و كان صبيٌّ امّه بنت عم امّى تغمدها

الله برحمته اسمه الشيخ احمد بن محمد آل ابن حسن يقرأ في النحو في بلدٍ قريبةٍ من بلدنا بينهما قدر فرسخ عند المرحوم الشيخ محمد بن الشيخ محسن قدّس الله روحه قلت للشيخ احمد ما اوّل شيء يقرأ فيه من النحو فقال عوامل الجرجانى فقلتُ له اعطنى اكتبها فاخذتُها و كتبتُها و لكنى استحيى ان اذكر لوالدى قدّس الله روحه و نوّر ضريحه لانه كان عندى من الحيآء شيء مايتصورّ حتى ان ذلك الحال الذى اشرتُ اليه من الاشتياق الى افعال اولئك الفسّاق مااطّلع عليه احد الّا الله سبحانه فمضيتُ الى موضعٍ من بيتنا يقعد فيه والدى و والدتى و نمتُ فيه و بيّنتُ بعض الاوراق التى فيها العوامل و اتت والدتى و انا مغمضٌ عَيْنَيَّ كأنى نآئم ثم اتى والدى و قال لوالدتى ما هذه الاوراق التى عند احمد قالت مااعلم فقال ناولينيها فاخذَتْها و انا ارخيتُ اصابعى من حيث لايشعر حتى تأخذ القرطاس فاخذَتْها و اعطته والدى رحمه الله فنظر فيها و قال هذه رسالة نحوٍ مِنْ اين له هذه قالت ماادرى فقال ردّيها مكانها فردّتها و اَلنتُ اصابعى من حيث لاتشعر فوضعتها فى يدى و بقيتُ قليلاً ثم تمطّيتُ و انتبهتُ و اخفيتُ القرطاس كأنى اُحِبُّ اَلّا يطّلِعَا عليها فقال لى والدى من اين لك هذه الرسالة النحو قلتُ كتبتُهَا فقال لى تحبّ اَن تقرأ فى النحو فقلتُ نعم و جرَتْ نعم على لسانى من غير اختيارى و انا فى غاية الحيآء كأن قولى نعم اقبح الاشيآء و لكن الله و له الحمد و الشكر اجريها على لسانى من غير اختيارى فلمّا كان من الغد ارسلَنى مع شيء من النفقةِ الى البلد التى فيها الرجل العالم اعنى الشيخ محمد بن الشيخ محسن و اسمها القُرَيْن و وضعنى مع ذلك الصبى الذى تقدم ذكره و هو الشيخ احمد رحمه الله فكان شريكى فى الدرس عند الشيخ محمد و قرأت العوامل و الاجروميّة عنده .

و رأيتُ فى المنام رجلاً كأنه من ابنآء الخمس و العشرين سنة اتى الىّ و عنده كتاب فاخذ يعرّف لى قوله تعالى الذى خلق فسوّى و الذى قدر فهدى مثل خلق اصل الشيء يعنى هيولاه فسوّى صورته النوعيّة و قدّر اسبابه فهداه الى طريق الخير و الشر يعنى من هذا النّوع و ان لم يكن خصوص ما ذكرته

فانتبهتُ و انا منصرف الخاطر عن الدنيا و عن القرآءة التي يعلمناها الشيخ لانه انما يعلّمنا زيد قآئم زيد مبتدأ و قآئم خبره و بقيت احضر المشآيخ و لااسمع لنوع ما سمعتُ في المنام من ذلك الرجل شيئا و بقيتُ مع الناس بجسدي و رأيتُ اشيآء كثيرة لا اقدر احصيها .

منها انّي رأيتُ في المنام كانّي اري جميع الناس صاعدين على السطوح يتطلّعون لشيء فصعِدتُ انا سطح بيتنا و اذا انا اري شيئا اتي ممّا بين المغرب و الجنوب و هو معلّق بالسمآء بطرفٍ منه و طرف آخر مُتَدلٍّ كالسرادق و هو مقبل الينا انا و الناس كلهم و كلّما قَرُب منا انحطّ الى جهة السفل حتي وصل الينا و كان اسفل ما مِنه ما كان عندي و قبضته بيدي و اذا هو شيء لطيف لاتدركه حآسّة اللّمس بالجسم الّا بالبصر و هو ابيض بلّوري يكاد يخفي من شدّة لطافته و هو حَلَقٌ منسوجة على هيئة نسج الدرع و لم يصل اليه احد من تلك الخلآئق المتطلّعين اليه غيري .

و رأيتُ ليلة اخرى كأن الناس كلّهم يتطلعون على السطوح كالرؤيا الاولى الى شيء نزل من السمآء و قد سدّ جهة السمآء الا انّ جميع اطرافه متّصلة بالسمآء و وسطه منخفضٌ و لم يصل من تلك الخلآئق احد غيري لان اخفض ما في وسطه المتدلّي هو الذي وصل الَيّ فقبضتُه بيدي فاذا هو غليظ ثخين .

و رُئِي لي ايضا كأن جبلاً عالياً الى عنان السمآء و حوله من جميع جوانبه رمالٌ منهالة و كلّ الخلآئق يعالجون في صعوده و لم يقدر احد منهم ان يصعَد منه قليلاً و اتيتُ انا و صعِدته كلمح البصر باسهل حركةٍ الى اعلاه و امثال هذه من الامور الغريبة التي ربّما اعجز عن احصآئها .

ثم اني رأيتُ ليلة كأنّي دخلتُ مسجداً فوجدت فيه رجالاً ثلثة و شخص آخر يقول لكبير الثلاثة يا سيدي كم اعيش فقلتُ مَن هؤلآء و مَن هذا الّذي تسأله فقال هذا الحسن بن علي بن ابيطالب عليهما السلام فمضيتُ اليه و سلمت عليه و قبلّتُ يده و توهّمت ان اللّذَيْنِ معه الحسين و عليّ بن الحسين عليهما السلام فقال عليه السلام هذا عليّ بن الحسين و الباقر عليهما السلام فقلتُ انا يا

سيّدی کم اعيش فقال خمس سنين او اربع سنين او قال خمس سنين و اربع سنين فقلتُ الحمد لله فلما علِم منّی الرضا بالقضآء قعَد عند رأسی و ذلك كأنی حين اظهاری للرضا بما قال نآئم علی قفآئی و رأسی الی جهة القطب الجنوبی و هم عليهم السلام قيام علی جانبی الايمن كالمصلّين علی الميت الّا ان الحسن عليه السلام مما يلی رأسی فلمّا اظهرتُ الرضا بالقضآء قعد عند رأسی و وضع فمه علی فمی فقال له علیّ بن الحسين عليهما السلام اصلح ان كان فی فرجه خراب فقال الحسن عليه السلام الفرج لايخاف منه و اِن اعقمه الله و انما يخاف من القلب فتعلّقتُ به فوضع يده علی وجهی و امرّها الی صدری حتی وجدتُ برد يده الشريفة فی قلبی ثم كأنی انا و هم قيام فقلتُ له يا سيدی اخبرنی بشیء اذا قرأته رأيتكم فقال لی :

كن عن امورك معرِضَا — و كلِ الامورَ الی القضا
فَلَرُبّما اتّسع المضيق — و رُبَّما ضاق الفضا
و لرُبّ امرٍ مُتْعِبٍ — لك فی عَواقبهٖ رضا
اللهُ يفعل ما يشآءُ — و لاتكن مُتَعرِّضا
اللهُ عوّدَك الجميل — فقس علی ما قدْ مَضا

ثم قال ايضا :

رُبَّ امرٍ ضاقتِ النفسُ به — جآءها من قبَل الله فرج
لاتكن من وجه رَوْحٍ آيِساً — رُبَّما قدْ فرّجَتْ تلك الرُّتَج
بينما المرءُ كئيبٌ دَنِفٌ — جآءَهُ اللهُ بروحٍ و فرَجْ

و كان يقرأ من الاول فَقرة و من الثانی فقرة فقلتُ كيف هذا فقال عليه السلام قد يستعمل فی الشعر هكذا فقلتُ يا سيدی هل رأيتَ القصيدة التی اوّلها :

اَلا انظرنْ يا خليلی بين احوالی — فی ايّها هو احلَی لی و احْویٰ لی

فقال رأيتها و هی عجيبة الّا انها ضآئعة و ذلك انّما قال عليه السلام ذلك لانی نظمتُها فی التّغزّل فقلتُ له ان شآء الله تعالی انظم فی مدحكم قصيدة ثم انی احببتُ انصرافهم لئلّا انسی تلك الابيات و ثقة منّی بوعده عليه السلام .

ثم انى ذات ليلةٍ قعدتُ آخر الليل لصلوة الليل و كان قريب بلدنا بلد اسمها البابة و فيها نخلة طويلة جداً مارأيتُ منذ خلِقتُ نخلةً طولها و عليها حمامة راعبيّة و هى تنوح فذكّرتنى تلك الرؤيا و من رأيتُ فنظمتُ القصيدة فى مدحهم عليهم السلام التى اوّلُها:

بِىَ العَزا عَزّ و جلّ الوجَلُ و باحَ مدمعى بما اَحْتَمِلُ

و هى موجودة.

و الحاصل ثم انّى بقيتُ اقرأ الابيات كل ليلةٍ و اكرّرها و لاَاَريٰهم عليهم السلام كم شهر ثم انّى استشعرتُ انه عليه السلام مايريد منى قرآءة الابيات و انما يريد منّى التّخلّق بمعانيها فتوجّهت الى الاخلاص فى العبادة و كثرة الفكر و النظر فى العالم و كثرة قرآءة القرءان و الاعتبار و الاستغفار فى الاسحار فرأيتُ مناماتٍ غريبةٍ عجيبة فى السموات و فى الجنات و فى عالم الغيب و البرزخ و نقوشا و الوانا تبهر العقول ثم انفتح لى رؤيتهم عليهم السلام حتى انى اكثر الليالى و الايام ارى مَن شئت منهم على ما اختار منهم الذى اراه عليه السلام و اذا رأيتُ احداً منهم و انتبهتُ و انقطع كلامى قبل تمامه رجعتُ فى النوم و رأيتُ ذلك الذى رأيته عند منقطع كلامى حتى اتمّمه و اذا ذكر لى احد من الناس اَن اذا رأيتهم تسئل لى الدعآء رأيتُ كذلك و قد ذكر لى اخى الشيخ صالح اَن اذا رأيتَ القآئم عليه السلام فاسئله لى الدعآء فرأيتُ القآئم عليه السلام عجّل الله فرجه و قلتُ له يا سيّدى انّ اخى صالحاً يسئَلُكَ الدعآء فدعا له و قال فى زوجته ولد ثم حملت زوجته بزين الدّين ابنه.

و كنتُ فى اوّل انفتاح باب الرؤيا رأيتُ الحسن بن على بن ابيطالب عليه السلام فسألته عن مسآئل فاجابنى ثم وضع فمه الشريف فى فمى و بقى يمجّ علىَّ من ريقه و انا اشرب و هو ساخِنٌ الّا انه الذّ من الشهد قدر نصف ساعة كل ذلك و انا اشرب من ريقه ثم بعد كم سنةٍ رأيتُ النبىّ صلى الله عليه و آله و قلتُ يا سيدى اريد منك اَن اخلع الدنيا اصلاً بحيث لاأعرف فقال هذا اصلح فشدّدتُ عليه فى الطلبة فتغافلنى و مضى عنى من حيث لااشعر ففتّشتُ عليه ثم وجدته و

قلتُ له انا اريد منك هـذا المطلب فقـال يمكـن بعـد حِينٍ فتغيّب عنـى فطلبتـه فوجدته و شدّدتُ عليه مراراً فمرة يقول هذا اصلح و مرّة يقـول بعـد حـين فلمّـا آيستُ من مطلبى قلتُ لـه اذا زوِّدنـى فرفـع يمينـه الشـريفة و اراد ان يمسـح بهـا وجهى و صدرى قلتُ لَه مااُرِيدُ هذا فقـال لـى مـا تريـدُ قلتُ اريـد تسـقينى مـن ريقك فوضع فمه على فمى و مجّ عَلَىَّ من ريقه مآء الذّ من الشهد و ابرد من الثلج الّا انه قليل و كنت انا و هو صلى الله عليه و آله قآئمين فضعفتُ لشدّة اللذّة و برد المآء فقعدتُ ثم قمتُ و هو يضحَكُ من قعودى و ضـعفى و سـقانى مـرة اخـرى كالاولى ثم مضى .

و الحاصل انى رأيتُ اكثر الائمة عليهم السلام و ظنى كلهم الّا الجواد عليه السلام فانى متوهم فى رؤيته و كل من رأيتُ منهم يجيبنى فى كـل مـا طلبـتُ الّا مسألة الانقطاع فان جوابهم لى فيه كجواب النبى صـلى اللـه عليـه و آلـه و كنـتُ مدّة اقبالى سنين متعددة مايشتبه علىَّ شىء فى اليقظة الّا و اتانى بيانه فى المنـام فى اشيآء ما اقدر اضبطها لكثرتها و اعجب من هذا انى ما ارى فى المنـام شـيئا الّا على اكمل ما اريده فى اليقظة بحيث ينفتح لـى جميـع مـا يؤيّـد ادلّتـه و يمنـع مـا يعارضه و بقيتُ سنين كثيرة على هذه الحال حتى عَرفنى النـاس و اشـغلتُ بهـم عن ذلك الاقبال و انسد ذلك الباب المفتوح فكنتُ الان ما اريهـم علـيهم السـلام الّا نادراً من الاحوال .

و كان من جملة هذه الامور النادرة انى رأيتُ امير المـؤمنين عليـه السـلام فى مجلس مشحون من العلمآء و الاجلّآء فلمّا اقبلتُ قـام عليـه الصـلوة و السـلام فقعدتُ عند النّعل فقال اقبل ما هذا مكانك فقمتُ ثم قعـدتُ قريبـا فقـال اقبـل و لم يزل عليه السلام يقرّبُنى حتى اقعدنى فى جانبه فكان ممّا سألته هل يجوز بيـع الصبرة فقال لا ثم ذكرتُ له حاجتى فقال انا ما فـى يـدى شـىء فقلـتُ لـه نعـم و لكنى اتيتُ اليك من الذى بينى و بينك اريد ممّا اعرف من مقامك عند اللـه فلمـا قلتُ له ذلك قال ان شآء الله يكون بعد حين هـ .

و كنت فى تلك الحال دآئمـا ارى منامـاتٍ و هـى اِلْهامـاتٌ فـانّى اذا خَفِـى

عَلَيَّ شئٌ رأيتُ بيانه و لو اجمالاً و لكنى اذا اتانى بيانه فى الطيف و انتبهتُ ظهرت لى المسئلة بجميع ما تتوقّف عليه من الادلة بحيث لايخفى عَلَيَّ من احوالها حتى انّه لو اجتمعت الناس ما امكنهم يُدْخلون عَلَيَّ شبهةً فيها و اطّلِع على جميع ادلّتها و لو اوردوا علَيَّ الف مُنافٍ و الف اعتراضٍ ظهر لى محامِلها و اجوبتها بغير تكلّفٍ و وجدت جميع الاحاديث كلها جَارِية على طبق ما رأيتُ فى الطيف لانّ الذى اَراهُ فى المَنامِ معاينة لايقع فيه غلط و اذا اَردتَ اَنْ تعرف صدق كلامى فانظر فى كتبى الحكميّة فانى فى اكثرها فى اغلب المسآئل خالفتُ جُلّ الحكمآء و المتكلّمين فاذا تأمّلتَ فى كلامى رأيته مطابقاً لاحاديث ائمة الهدى عليهم السلام و لاتجد حديثا يخالف شيئا من كلامى و ترى كلام اكثر الحكمآء و المتكلمين مخالفا لكلامى و لاحاديث الائمة عليهم السلام حتى بلغ منهم الحال الى ان اكثرهم مايعرفون كلام الامام عليه السلام و يفسّره بغير مراد المتكلّم عليه السلام و لكن اذا اردتَ البيان فانظر بعين الانصاف لتعرف صحة ما ذكرت فانى ماتكلّم الّا بدليل منهم عليهم السلام .

و لقد كان بيني و بين الشيخ محمد بن الشيخ حسين بن عصفور البحرانى رحمهم الله بحثٌ كثير و اكثر الانكار علىّ ثم انصرفنا فلما جآء الليل رأيت مولاى على بن محمد الهادى عليه و على آبآئه الطيبين و ابنآئه الطاهرين افضل الصلوة و ازكى السلام فشكوتُ اليه حال الناس فقال عليه السلام اتركهم و امض فيما انت فيه ثم اخرج الَيّ اوراقاً على حجم الثمن و قال هذه اِجازاتُنا الاثنى عشر فاخذتها و فتحتُها و اذا كل صفحة مصدّرة ببسم اللهِ الرّحمن الرّحيم و بعد البسملة اجازة واحدٍ منهم عليهم السلام و كان ممّا امرونى به و وعدونى به و وصفونى عليهم السلام به ما لايُصَدِّق به كلّ مَن سمع استِعْظَاماً له و انى لسْتُ اهلاً له حتى انّى قلتُ للنبى صلى الله عليه و آله مَن القآئل بذلك فقال غير انا انا القآئل فقلتُ يا سيّدى انتَ تعرفُنى و انا اعرف نفسى انّى لستُ اهلاً لذلك فَلِاَيّ سببٍ قلتَ ذلك فقال بغير سببٍ فقلتُ بغير سببٍ فقال نعم اُمِرْتُ اَن اقول كذا فقلتُ اُمرتَ ان تقول كذا فقال نعم و امرتُ اَنْ اقول ان ابن ابى مُدَرْبسٍ من اهل

الجنّة و كان رجلاً من اهل بلدنا من جهّال الشيعة و قال ايضاً و أُمِرتُ اَن اَقول انّ عبدالله الغُوَيْدرى من اهل الجنة فقلتُ عبدالله الغويدرى من اهل الجنّة فقال صلى الله عليه و آله لاتغترّ بانّ ظاهره خبيث فانه يرجع الينا و لو عند خروج رُوحِهِ و كان عبدالله الغويدرى رجُلاً عَشّاراً من اهل السّنّة و الجماعة و لم نسمع عنه شيئا من فعل الخير الّا انه كان يحبّ جماعة من السادة من اقاربنا و يخدمهم و يعظّمهم و يكرمهم غاية الاكرام ثم بعد مدّة تكلمتُ بهذا الكلام بمحضر جماعة من الشيعة فقال شخص منهم اسمه عبدالله ولد ناصر العطار و كان بينه و بين عبدالله الغويدرى صداقة و مواخاة فقال عبدالله الغويدرى شيعى فقلنا ليس بشيعى فقال واللهِ انه شيعى و لايطّلع عليه الّا الله و انا و هو رفيقى و انا اعرفه و الحاصل من الاتفاق ان طوآئف من البوادى اعتدوا على طآئفة من الشيعة من اهل القطيف و وقع بينهم حرب و استعان الشيعة باهل الاحسآء و خرج من الاحسآء عسكر لاعانة اهل القطيف على البوادى و كان من جملة من خرج معهم عبدالله الغُوَيْدِرى فَقُتِل فى جملة مَنْ قتِل فختم له بالشهادة فى الدفاع عن المؤمنين و الحاصل انّ من الامور الغريبة تعبير ما ذكرتُ من الرؤيا التى تقدم ذكرها فانه مما لايحسن بيانه خصوصاً للجهال و الحسّاد و امّا انا فان افتريته فعَلَيَّ اجرامى.

اقول و كانت سنة ولادته سنة ١١٦٦ الهجرية القمرية و الظاهر انه هاجر الى العراق بعد ما مضى من عمره الشريف عشرين سنة و كان يحضر محاضر مشاهير العلماء التى كانوا قاطنين فى تلك البلاد كالعالم الفاضل الكامل آقا باقر البهبهانى و العالم الكامل وحيد العصر السيد مهدى الطباطبائى و العالم العامل الشيخ جعفر بن شيخ خضر الشلال و العالم الكامل و الفقيه الجامع المير سيد على الطباطبائى اعلى الله درجاتهم و اجازه العلماء و استجازوا منه و يأتى ذكر اجازاته فيما بعد و كان مجاورا لتلك العتبات العاليات الى ان ظهر طاعون فى تلك البلاد و رجع منها الى بلدته و توطن و تأهل فيها و اشتهر امره و صار مرجع العام و الخاص الى ان رجع ثانيا الى العراق فى سنة ١٢١٢ و بعد التشرف بزيارة

العتبات العاليات انتقل الى نواحى البصرة و اقام فى ذورق الى سنة ١٢١٦ ثم انتقل الى البصرة و اشتهر امره و اجتمع حوله جمع كثير الا انه كان يحب الخلوة و العبادة و يفر من اجتماع الناس و لذا كان ينتقل من قرية الى قرية فى تلك الحوالى الى سنة ١٢٢١ ثم عزم التشرف بزيارة العتبات العاليات و زيارة مشهد الرضا عليه السلام و مر فى طريقه على بلدة يزد من بلاد ايران و كانت تلك البلدة فى تلك الايام مجمع العلماء و الفضلاء لاسيما اكابرهم كالعالم الكامل الشيخ جعفر النجفى اعلى الله درجته الذى كان فى تلك البلدة فى تلك الاوقات و الفاضل الكامل الملا اسمعيل العقدائى و العالم الجامع للمعقول و المنقول الحاج رجبعلى و السيد الجليل العالم السيد حيدر و الحكيم المتقن الملا مهدى و السيد النجيب النبيل ميرزا سليمان و العالم الكامل ميرزا محمدعلى مدرس اعلى الله درجاتهم عظموه و كرموه و كانوا يحضرون محضره و يستفيدون و يستفيضون منه و اقام هناك برهة من الزمان و كان اهل البلدة و علماؤها يصرون على ان يقيم عندهم و لكنه اعلى الله مقامه لم يقبل و وعدهم ان يرجع اليها بعد ان يزور مشهد الرضا عليه السلام فارتحل عنهم و تشرف بزيارة الرضا عليه و على آبائه السلام و عظمه علماء تلك البلدة و كرموه كما هو دأب العلماء المتقين ثم رجع الى يزد و اقام عندهم و كان العلماء يقدمونه فى جميع الامور و يحكمونه فيما تشاجر بينهم فى المسائل و يقبلون قوله و كلما كان يعزم على الارتحال يمنعه العلماء و الاعيان و اهل البلد بالبكاء و الاستغاثة ليقيم عندهم و كان يجيب طلبتهم و اشتهر امره فى جميع بلاد ايران الى ان اشتاق الخاقان المغفور فتحعليشاه ملك ايران لزيارته و كان يطلب ان يقدم اليه فى طهران و لم يكن الشيخ يجيب طلبته الى ان الجأه اصراره الى القبول و مما كتب اليه الملك هو هذا المكتوب :

الحمد لله الذى شوقنا بلقاء الشيخ الجليل و الحبر النبيل قطب الاقطاب و لب الالباب حجة الله البالغة و نعمته السابغة اضحت بدوحة العلوم غصنها سمقا و اميط عن صباحها من الجهل عنقا علامة العلماء اعرف العرفاء افقه الفقهاء ادام

الله بقاءه و يسر لنا لقائه و بعد لايخفى عليك يا بدر اهل الدين و بحر ملة اليقين كعبة الفضايل و نقاوة الخصايل انا نشتاق اليك شوق الصائم الى الهلال و العطشان الى الزلال و المحرم الى الحرم و المعدم الى الدرهم و نرجو منك بعد وصول هذه الورقة ان تقدم بالعطف و الشفقة و توجه الينا و توقف برهة من الزمان لدينا حتى نستفيض منك و انت السحاب المطير و نقتبس و انت السراج المنير و نقتطف و انت الروض الظاهر و نجتنى و انت الشجر الباهر و اذا دعيتم فاجيبوا فان منزلكم عندنا لرحيب و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته.

بالجملة سافر الى طهران و عظمه الملك كثيرا و بقى عنده زمانا قليلا و كتب رسالة السلطانية فى جواب اسئلته و الملك كان يصر على ان يقيم عنده و لكنه اعلى الله مقامه اعتذر اليه و رجع الى يزد فى سنة ١٢٢٤ و اشتغل بالتدريس و نشر فضائل آل محمد عليهم السلام و الجواب عن الاسئلة الواردة عليه من اطراف البلاد و كان اقامته هناك خمس سنوات ثم تشرف بزيارة الرضا عليه السلام و رجع الى يزد و بعد زمان عزم مجاورة العتبات العاليات و خرج اليها من طريق اصفهان و عظمه علماء تلك البلدة و كرموه كثيرا و استنسخوا رسائله و بقى عندهم اربعين يوما ثم ارتحل عنهم و عند مروره على بلدة كرمانشاه استقبله الشاهزادة محمدعلى ميرزا دولتشاه مع جميع العلماء و الاعيان خارج البلد على اربعة فراسخ و استدعى الشاهزادة ان يقيم الشيخ فى بلدتهم و اصر على ذلك حتى قبل الشيخ ان يرجع اليهم بعد زيارة المشاهد المشرفة و رجع اليهم فى رجب ١٢٢٩ و اقام عندهم ثلث سنين ثم عزم حج بيت الله الحرام من طريق الشام فى سنة ١٢٣٢ و رجع من طريق النجف و كربلاء و رجع الى كرمانشاه فى سنة ١٢٣٤ معززا و استقبله الشاهزادة مع جميع اهل البلد فاقام عندهم و اشتغل بالتدريس و نشر فضائل آل محمد عليهم السلام الى ان توفى الشاهزادة تغمده الله برحمته و ظهر قحط و وباء شديد فى تلك الحدود و خرج الشيخ منها الى زيارة الرضا عليه السلام مع اهله و عياله و رجع منها من طريق طبس و ورد يزد و استقبله عموم اهل البلد فبقى عندهم ثلثة اشهر ثم

توجه الى اصفهان و استقبله اهل البلد استقبالا عجيبا و خرج الى استقباله الرجال و النساء و الصغار و الكبار و عظموه و بجلوه فبقي عندهم زمانا و اشتغل بالتدريس و نشر الفضائل و كان العلماء العظام في تلك البلدة كالحاج محمدابراهيم الكرباسي رحمة الله عليه عظيم علماء اصفهان بل ايران و السيد الاجل حجة الاسلام السيد محمد باقر و العالم العامل الشيخ محمد تقي و العالم الفاضل ميرزا باقر النواب و الحكيم العظيم ملا علي النوري و العالم الكامل ملا محمدعلي النوري و الفاضل الجليل ملا محمداسمعيل واحدالعين و العالم الكبير ملا علي اكبر و المولى الاولى صاحب الرياسة الكبرى آقا مير محمدحسين سلطان العلماء اعلى الله درجاتهم يعطلون مجالس درسهم و مساجدهم و يحضرون بانفسهم مجالس درسه و يقتدون به في صلوته الى ان عزم الارتحال و لما كان شهر رمضان قريبا استدعوا منه ان يقيم عندهم و اصروا على ذلك حتى قبل منهم و كان يقيم الصلوة في مسجد شاه و لم يكن المسجد يسع جماعة المأمومين و كان الصفوف تقام خارج المسجد في ميدان شاه و ربما كان يبلغ عددهم في بعض الايام ستةعشرآلاف على ما عده بعض العادين .

و هكذا كان امره في بلاد ايران و لم يكن احد من العلماء المتقين منكرا لعلمه و زهده و جلالة قدره و لم يكونوا يتوانون في تعظيمه و تمجيده الا ان كل ذلك آثار الاحقاد و الاحساد في صدور بعض المتشبهين بالعلماء الذين كانوا يظهرون التقوى و يبطنون حب الرياسة و طلب الاموال و خافوا نقصان ما كان يصل اليهم من دراهم الهند و العجم الا انهم لم يكونوا يجترؤون على اظهار ما في صدورهم الى ان اظهره شيخ في قزوين يسمى بالشيخ محمد تقي البرغاني الذي كان من جهله يزعم انه اعلم العلماء و كان يتوقع ان يرد عليه الشيخ في قزوين حين رجوعه من اصفهان الى كرمانشاه و لما كان الشيخ قد وعد من قبل ان يرد على الآخوند الملا عبدالوهاب احد علماء قزوين لم يرد على البرغاني فاشتعل نار حسده و اعتزل عن الشيخ و اطلق لسانه في قدحه فاراد بعض اعيان البلد ان يلتئم بينهما و رتب مجلسا للضيافة و دعاهما اليه ليرتفع ما ظهر من النقار

و مما قال البرغانی للشیخ فی ذلك المجلس ان مذهبکم فی المعاد هو مذهب الملاصدرا فانکر علیه الشیخ و ذکر ان مذهبه ماذا و اجاب البرغانی انه کفر و من هناك ظهر الخلاف و الشقاق و مذهب الشیخ فی المعاد هو ما ذکره فی هذا الکتاب فی شرح قوله علیه السلام و اجسادکم فی الاجساد (الجزء الرابع ص ٢٤)،

بالجملة ارتحل الشیخ من قزوین و رجع الی کرمانشاه و بقی هناك سنة و لم یعتن الشیخ بتکفیر البرغانی و لکن الحساد لم یألوا عن نشر تکفیر البرغانی و کتبوا الی اطراف البلاد و استعانوا باشباههم فی نشر هذا الامر الی ان عزم الشیخ علی مجاورة حرم سیدالشهداء علیه السلام فی آخر عمره فکتب هؤلاء الی علماء العراق انا کفرنا الشیخ فکفروه فاجابهم الذین کان فی قلوبهم زیغ و اشعلوا نار الفتنة حتی بلغ دخانه اعنان السماء و طفقوا یقدحون فی الشیخ فی کل ناد و مجلس و نسبوا الیه من العقاید الفاسدة ما کان الشیخ بریئا عنها و کانوا یقولون ان الشیخ یقول ان الذی خلق السموات و الارض علی بن ابیطالب نعوذ بالله و حکموا بنجاسة الارض التی یطأها الشیخ و بنجاسة حضرة الحسین علیه السلام لانه یدخل علیه للزیارة و بذلوا الاموال علی ذلك للقریب و البعید تشییدا لتکفیره و حسبوا ان الله غافل عما یعملون و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون .

و لم یکتفوا بذلك حتی التجأوا الی باشا بغداد داود باشا الذی کان عدوا للشیعة و اروه الجزء الثانی من شرح الزیارة الذی ذکر فیه الشیخ حکایة دیك الجن (ص ٢٧٩) و کان فیها قدح الخلفاء و اروه ورقة مزورة و نسبوها الی الشیخ و کان مکتوبا فیها ان علیا هو الخالق و الرازق و المحیی و الممیت و اثاروا عداوة الرجل حتی خاف الشیخ علی نفسه و توجه مع اهله و عیاله الی بیت الله الحرام و فر الیه من شر تلك الطغام الا انه کان من تقدیر الله ان یتوفاه رسله فی هذا السفر فاجاب دعوة ربه فی منزل یقال له الهدیة علی ثلثة منازل من المدینة المنورة و حمل الیها و دفن فی جوار الائمة (ع) فی البقیع مما یلی ارجلهم و ذکر

الحاج شيخ عباس القمى (ره) فى الفوائد الرضوية انه راى قبره الشريف هناك و كان عليه لوح مكتوب عليه هذه الاشعار :

لزين الدين احمد نور علم تضىء به القلوب المدلهمة
يريد الجاحدون ليطفئوه و يأبى الله الا ان يتمه

اقول و لكن الآن بعد خراب القبة المطهرة محى اثر قبره و سئلت فى سفرى الى المدينة المنورة فى سنة ١٣٩٠ الهجرية بعض المعمرين من اهل المدينة الذى كان يعرف موضعه فارى موضعا مما يلى ارجل الائمة (ع) على مقدار ستة امتار الى المشرق ثم ستة امتار الى الجنوب و كان وفاته اعلى الله مقامه فى ٢١ ذى القعدة من سنة ١٢٤١ الهجرية هذا مختصر من تاريخ حيوته .

و اما مصنفاته فكثيرة مذكورة فى كتاب (فهرست كتب مشايخ) لابى المرحوم الحاج ابو القاسم خان ابراهيمى اعلى الله مقامه مفصلا و قد طبع مرارا الا انه بالفارسية و قد ترجمه بالعربية السيد المرحوم السيد عبدالله الموسوى تغمده الله برحمته و لمايطبع و يبلغ عدد مصنفاته ١٣٢ رسالة و فائدة تسع و اربعون منها فى الحكمة منها هذا الشرح الشريف و هو اشهرها و منها شرح الحكمة العرشية للحكيم العالم الملا صدرالدين الشيرازى (ره) و هو مشتمل على ثلثة مجلدات ذكر فيه لباب المعارف الالهية و معرفة حقايق الاشياء على ما هى عليه و منها شرح المشاعر للملا صدرالدين ايضا سلك فيه مسلك اهل البيت عليهم السلام فى معرفة حقايق الاشياء و ذوات الموجودات و بالغ فى ابطال القول بان بسيط الحقيقة كل الاشياء و منها الفوائد كتبها لما رجع من اصفهان الى يزد و واجه علمائها كتب هذا الكتاب و هو موجز مختصر لكنه جامع للامور العامة مما يتعلق بالوجودات الثلثة من الوجود الحق و الوجود المطلق و الوجود المقيد و قال فى اول هذا الكتاب انى لما رأيت كثيرا من الطلبة يتعمقون فى المعارف الالهية و يتوهمون انهم تعمقوا فى المعنى المقصود و هو تعمق فى الالفاظ لا غير رأيت ان اروعهم بعجائب من المطالب لم يذكر اكثرها فى كتاب و لاجرى فى سؤال و لا جواب و يكون ذلك بدليل الحكمة الى آخر و ذكر فى

آخره اعلم انی کررت العبارة و رددتها للتفهیم و لو هذبت العبارة و اقتصرت علی الاشارة لکلت البصائر الی هذه المطالب و مع ذلك فان عرفت فانت انت و منها شرح جنابه الشریف علی الفوائد اوضح معانیها و شرح مبانیها و منها رسالة فی شرح رسالة العلم للملا محسن الکاشانی رادا علیه و منها رسالة مختصرة فی صفة تعلق علم الله بالمعلومات و نقل مولای جدی العلامة الحاج محمد کریم خان اعلی الله مقامه تمامها فی رسالته المبسوطة الفطرة السلیمة و ذکر فی وصفها انه تحت کلام ساداته و فوق کلام سایر الانام و قال بعد الاشارة الی بعض مراداته و لعمری لو ضربت اباط الابل علی بسیط الارض لاظنك ان تقف علی شرح هذه العبارة و کفاك ان یقول مثل الشیخ فیه العاثر علیه اعز من الکبریت الاحمر و یعظمه و کفی باستعظامه عظمة ، الی غیر هذه من الکتب الحکمیة ،

و ستةعشر من مصنفاته فی اصول العقاید منها حیوة النفس فی اصول الدین و منها العصمة و الرجعة فی اثبات عصمة الانبیاء و اثبات الرجعة ،

و خمس منها فی الموعظة و السلوك و هی اربعة خطب و رسالة فی خلوص النیة ،

و تسع منها فی اصول الفقه و هی ست رسائل و فائدة فی الاستصحاب و فائدة فی اصل العدم و فوائد فی مبانی اصول الفقه ،

و سبعة منها فی المسائل الفقهیة استدلالیة و غیر استدلالیة ،

و ثلاثة منها فی التفسیر و منها رسالة فی تفسیر معنی احد فی سورة التوحید و رسالتان فی علم الکیمیاء ،

و اربعة منها فی العلوم الادبیة منها رسالة فی رسم القرآن و منها رسالة فی التجوید ،

و خمسة و ثلثون منها فی المطالب المختلفة و الاجوبة عن المسائل الواردة الیه من الفقه و الاصول و الحدیث و التفسیر و العقاید و الکلام و الحکمة و العلوم المختلفة کالموسیقی و النحو و المعانی و البیان و النجوم و

الهندسة و الهيئة و الحساب و الاكسير و الاعداد و الجفر و الطب و غيرها و اغلب مصنفاته مطبوع بعضها منفردا كشرح الزيارة و شرح المشاعر و شرح العرشية و شرح الفوائد و بعضها مجتمعا فى مجموعة تسمى بجوامع الكلم الا ان جميعها قليل الوجود لانها يمضى من طبعها ما يقرب مأة سنة و نحن شرعنا فى طبعها اخيرا و مما فرغنا منه هو هذا الكتاب المستطاب و نشتغل الآن بطبع شرح العرشية و شرح الفوائد وفقنا الله لطبع جميعها.

و اما اجازاته فمما وصل الينا هو اجازة السيد الاجل الاول السيد مهدى الطباطبائى الملقب ببحر العلوم و اروى هنا بعضها قال اعلى الله درجته:

و بعد فلما كان من حكمة الله البالغة و نعمه السابغة ان جعل لحفظ دينه و احكامه علماء مستحفظين لشرايعه و احكامه صار يتلقى الخلف عن السلف ما استحفظوا من علوم اهل الحكمة و الشرف فبلغوا بذلك اعلى المراتب و نالوا به اتم المواهب و كان ممن اخذ بالحظ الوافر الاسنى و فاز بالنصيب المتكاثر الاهنى زبدة العلماء العاملين و نخبة العرفاء الكاملين الاخ الاسعد الامجد الشيخ احمد بن الشيخ زين الدين الاحسائى زيد فضله و مجده و اعلى فى طلب العلا جده و قد التمس منى ايده الله تعالى الى ان قال فسارعت الى اجابته و قابلت التماسه بانجاح طلبته لما ظهر لى من ورعه و تقواه و نبله و علاه فاجزت له وفقه الله لسعادة الدارين و حباه بكلما تقر به العين رواية الكتب الاربعة، الى آخر كلامه زيد فى اكرامه و انعامه.

و اجازة اخرى من السيد السند الميرزا مهدى الشهرستانى و انقل هنا بعضها قال اعلى الله درجته:

و بعد فيقول العبد الراجى عفو مولاه محمدمهدى الموسوى الشهرستانى اصلا و الكربلائى مسكنا بفضل ربه العميم بصره الله عيوب نفسه و جعل يومه خيرا من امسه حيث ان الشيخ الجليل و العمدة النبيل و المهذب الاصيل العالم الفاضل و الباذل الكامل المؤيد المسدد الشيخ احمد الاحسائى اطال الله بقاه و اقام فى معارج العز و ادام ارتقاه ممن رتع فى رياض العلوم و كرع من حياض

زلال سلسبيل الاخبار النبوية قد استجازني فيما صحت لى روايته الى ان قال رحمه الله و لما كان دام عزه و علاه اهلا لذلك فسارعت الى اجابته و انجاح طلبته و لما كان اسعاف مأموله فرضا لفضله و جودة فطنته ، الى آخر مقاله رضوان الله عليه .

و اجازة اخرى من الشيخ الافخر الشيخ جعفر رحمة الله عليه انقل بعضها قال (ره) :

اما بعد فان العالم العامل و الفاضل الكامل زبدة العلماء العاملين و قدوة الفضلاء الصالحين الشيخ احمد بن المرحوم المبرور الشيخ زين‌الدين قد عرض على نبذة من اوراق تعرض فيها لشرح بعض كتاب تبصرة المتعلمين لآية الله فى العالمين و رسالة صنفها فى الرد على الجبريين مقويا فيها رأى العدليين فرأيت تصنيفا رشيقا قد تضمن تحقيقا و تدقيقا قد دل على علو مقام مصنفه و جلالة شأن مؤلفه فلزمنى ان اجيزه ، الى آخرها .

و اجازة اخرى من الشيخ الاجل الشيخ حسين آل عصفور البحرانى انقل بعضها قال رحمة الله عليه :

و بعد فيقول فقير الله المجازى حسين ابن محمد بن احمد بن ابراهيم البحرانى الدرازى الى ان قال التمس منى من له القدم الراسخ فى علوم آل بيت محمد الاعلام و من كان حريصا على التعلق باذيال آثارهم عليهم الصلوة و السلام ان اكتب له اجازة وجيزة الى ان قال و هو العالم الامجد ذو المقام الانجد الشيخ احمد بن زين‌الدين الاحسائى ذلل الله له شوامس المعانى و شيد به قصور تلك المبانى و هو فى الحقيقة حقيق بان يجيز و لايجاز لعراقته فى العلوم الالهية على الحقيقة لا المجاز و لسلوكه طريق اهل السلوك و اوضح المجاز لكن اجابته مما اوجبته الاخوة الالهية الحقيقية المشتملة على الاخلاص و الانجاز و كان فى ارتكابها حفظا لهذا الدين و كمال الاحراز فاستخرت الله سبحانه و سألته الخيرة فيما اذن و اجاز و ان يجعله ممن بالمعلى و الرقيب من قداح عنايته قد فاز و حاز فاجزت له ، الى آخر ما قال (اع) .

و اجازة اخرى من السيد العلى مير سيد على الطباطبائى ننقل بعضها قال اعلى الله درجته:

و بعد فيقول العبد الخاطى ابن محمدعلى على الطباطبائى اوتى كتابه بيمناه و جعل عقباه خيرا من دنياه ان من اغلاط الزمان و حسنات الدهر الخوان اجتماعى بالاخ الروحانى و الخل الصمدانى العالم العامل و الفاضل الكامل ذى الفهم الصائب و الذهن الثاقب الراقى اعلى درجات الورع و التقوى و العلم و اليقين مولانا الشيخ احمد بن المرحوم الشيخ زين الدين الاحسائى دام ظله العالى فسئلنى بل امرنى، الى آخر ما قال اعلى الله مقامه.

و له اجازات اخر من العلماء المعاصرين له و يكفى ما ذكرنا من كلمات اعاظمهم ما يدل على جلالة امره و عظمة قدره.

و استجاز منه بعض العلماء المعاصرين له:

فمنهم الفقيه العالم الشيخ محمدحسن مصنف جواهر الكلام،

و منهم العالم الفاضل الحاج محمدابراهيم الكرباسى مصنف الاشارات،

و منهم العالم العامل الميرزا محمدتقى النورى،

و منهم العالم الجامع للمعقول و المنقول آغا رجبعلى اليزدى، و رأيت عين الاجازة عند بعض اولاده مختوما بخاتمه الشريف و اخذت التصوير منها و هو عندى، الى غيرهم من العلماء.

و اما اولاده فقد ذكروا فى ترجمته انه كان عددهم تسعة و عشرين الا ان اغلبهم توفوا فى حيوته و الذكور منهم اربعة الشيخ العلى الشيخ علينقى رحمة الله عليه و له مصنفات بعضها عندى و الشيخ عبدالله رحمه الله و له كتاب فى ترجمة ابيه و الشيخ محمدتقى و الشيخ حسن رحمهما الله.

هذا مختصر من ترجمة المصنف و من اراد الاطلاع على حالاته اكثر من هذا فليراجع كتاب ابنه الشيخ عبدالله تغمده الله برحمته فى شرح احواله و كتاب هداية الطالبين لمولاى جدى الحاج محمد كريم خان اعلى الله مقامه و الرسالة البهبهانية لمولاى عمى الحاج محمد خان اعلى الله مقامه و كتاب دليل



بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى ان سيدنا الاجل الاكرم قد ارسل الىّ بسؤال طلب منى بيانه و انا فى تفرق الاحوال و تشتت البال فكتبت له ما سنح بالخاطر على سبيل الاستعجال و الى الله المصير.

قال سلمه الله تعالى : و الاستدعاء من جناب الامجد و الفاضل الاوحد ان يشرح لى حقيقة العقل و النفس و الروح و مسمّياتها الثلاثة هل هى متعدّدة كاسمائها امْ لا و ان كانت عديدة فما الفرق بينها و حقيقة كلّ واحدٍ منها ؟

اعلم ان العقل جوهر نورى دَرّاك بذاته للاشياء قبل وجوداتها المتشخصة له مادة و صورة مادته الوجود الذى هو هيئة المشية و صورته الرضا و التصديق و التسليم و الطاعة التى هى صبغة الله و هيئته هيئة الالف القائم لبساطته تألّف من معانى نفسه المجرّدة عن المادة الملكية و الملكوتية و عن المدّة الزمانية و عن الصورة المثالية و النفسيّة فهو النور المشرق من صبح الازل و الماء الذى به حيوٰة كل شىء الذى نزل على ارض الجرز و هو ملك له رؤس بعدد الخلايق مَن خلق و من لم يخلق و هو اسم الله الذى اشرقت به السمٰوات و الارضون و هو المذكور فى سورة النور و هو القلم الذى جرى فى اللوح بما كان و ما هو كائن الى يوم القيٰمة و هو اوّل خلق من الروحانيّين عن يمين العرش و هو ركنُ العرش الابيض هذه الكلمات اشارة الى العقل الكلى فى الجملة.

و اما العقل الجزئى فهو رَأس من العقل الكلى و ذلك لأن الشخص له مرءاة عن يمين قلبه مركبها الدماغ لأن وجهها الى جهة العلوّ فاذا اعتدلت امزجتها صفت فانطبع فيها نور وجه ذلك الرأس المختص بذلك الشخص على هيئة العقل الكلّى فى مراياه المتسلسلة الى الدماغ لأنه ينطبع ذلك النور فى مرءاة الروح و تلك المرءٰاة و المنطبع فيها تنطبع فى مرءاة النفس و الجميع

ينطبع فی مرءاة الطبيعة و الجميع فی مرءاة الهبا و الجميع فی مرءاة المثال و الجميع فی مرءاة الدماغ من القلب فتعلّقه بدماغ الانسان علی هذا النحو و هذا معنی انه ليس له ارتباط بالاجسام و انه مفارق و انه متعلق بها تعلّق التدبير فحقيقته فيك انه نور من العقل الكلی ای ظهوره لك كظهور الشمس بنورها لك و نور الشیء هيئته و هو ذلك الانطباع المشار اليه و هيئة العقل الكلی هی مادة العقل الجزئی و انطباع تلك الهيئة فی تلك المرايا علی حسب كبرها و صغرها و صفائها و كدورتها و استقامتها و اعوجاجها و جهتها و رتبتها و لونها بحيث تحصل من ذلك الانطباع للمنطبع من تلك المرءاة هيئة تشبه الهيئة المنطبعة او تقاربها فی الشبه او تخالفها فی الجهة او الوضع هی صورة العقل الجزئی و بهذه الهيئة الحاصلة من المرءاة تختلف العقول الجزئيّة كما تری ما ينعكس عن المرايا المختلفة كما و كيفاً و جهة من نور الشمس اذا اشرق عليها مختلفاً مع انّ نور الشمس لا اختلاف فيه و اشراقه علی المرايا ايضاً غير مختلف فما شابه الكلی منها او قاربه فی الشبه فهو عقل شرعی ای ما عُبِدَ به الرحمٰن و اكتسب به الجنان و ما خالف فهو النكراء و الشيطنة فذلك النور المشرق من الكلّی المنطبع فی المرايا الجزئية هو جوهر نوری بسيط درّاك بذاته للاشياء التی يسعها قبل وجوداتها المتشخصة و هو الالف القائم فيك و القلم الجاری و هو المعانی المجرّدة عن المادّة و المدّة و الصورة و هذا العقل اوّله مطبوع و يختلف فی القوة و الضعف بسبب كثرة التراب الذی يضعه الملك و يموثه فی النطفة الامشاج التی تكوّن منها فإن كان كثيراً قوی المطبوع و اِلّا قلَّ و بالمطبوع المكتسب و يختلف المكتسب باختلاف جهة استخراج غوره فيقوی و يصلح اذا كان مستخرجاً غورهُ بالحكمة ثم بهما يكون المستفاد و بالفعل علی الخلاف فی ايّهما اوّل و عندی ان المستفاد اوّل و بالفعل هو النهاية و الله سبحانه الموفق و المعطی.

و امّاالنفس اذا اطلقت فلها اربع حقائق: الاولی النباتيّة و هی نفس نامية تكوَّنت من العناصر الاربعة حيث امتزجت معتدلة و معنی امتزاجها ان الجزء

الناری استحال هواء و رکد هو و الجزء الهوائی فکانا ماء مع بقاء کیفهما و جمدا هما مع الجزء المائی و هو جزءان فی الجزء التّرابی و ذاب الجزء التّرابی معها فکرّت علیها عبیطات العناصر حتی کانت الاربعة شیئاً واحداً فی دورَین و هو معنی اعتدالها فکانت غذاءً معتدلاً فجری فیه اثر اشعة الشعور و الاحساس و الاختیار فتحرّك و نما بفاضل تلك الصفات الحیوانیة و هذه مقرها الهاضمة من الکبد و تستمد من لطائف الاغذیة التی کانت کیموساً ان کانت فی الحیوان و انبعاثها من الکبدلأن ذلك الکیموس هو الحافظ لها و ان کانت فی النبات فمن اللطائف التی کانت کیلوساً اذ لا کبد لها و انّما القوّة الهوائیّة بمعونة عبیطات العناصر تهیّئ کیلوساً یکون غذاء لتلك النفس النامیة النباتیة فافهم.

و امّا النفس النامیة البرزخیة التی هی واسطة بین النباتیة و بین رتبة المعادِنِ کالتی فی المرجان فإنّ فیها قوی معدنیة تجذب اجزاء مشاکلة بفاضل صفات النباتیّة تنمو بها و لا کیلوس لها و انما تنمو من جهة جانبها الاعلی الذی هو جهة النباتیّة و انّما حکم بتوسطة هذه القوّة من حکمهم بنفی الفاصلة بین اجزاء الوجود لِمَنْعِهِمْ الطَّفْرة فی الوجود و لهذا قالوا انّ المرجان واسطة بین المَعْادِنِ و النَّبات و لا ریْبَ اَنّ فیها من الشعور و الاحساس و الاختیار بنسبة ما فیها من الوجود و قد نبّهنا علی ذلك فی الفوائد فمن اراد الاطلاع علیه طلبه هناك.

الحقیقة الثانیة النفس الحیوانیّة و هی نفس حسیة تکوّنت من قوی الافلاك و ذلك لأن العلقة الدم التی فی تجاویف القلب الصنوبری التی هی بمنزلة الفتیلة للسراج فیها دم اصفر قد استجنّت فیه الطبائع الاربع الحرارة و الرطوبة و البرودة و الیبوسة فیتألّف عنها من الدم الاصفر الذی هو بمنزلة الدهن للسراج ابخرة فی تلك الطبائع من کل طبیعة جزء و من البرودة جزءان فتنضج بما فیها من تلك الطبائع بمعونة القوی الفلکیة نضجاً معتدلاً حتی یحصل منها شیء واحد معتدل نضجه بما وقع علیه من الافلاك من قواها و اشعّة کواکبها مُتَهیِّئٌ لقبول تأثیرات تلك النفوس الفلکیة و ذلك فی ثلاثةِ ادوارٍ فهو بمنزلة

الدخان الذی قد استحال بالنار من الدهن حیث تهیّأ لتعلق النار به و انفعاله بالاستضاءة عن النار و الحافظ له الاجزاء الدهنیة المقاربة للدخانیة بمجاورة النار کذلك ذلك البخار المعتدل نضجه بمنزلة الدخان المنفعل بالاستضاءة و الحافظ له ما یتهیّأُ له من الابخرة المصاحبة لتلك الطبائع التی تعلقت بالعلقة فی القلب فانبعاثها من القلب و هو مقرها لاستمدادها من الحافظ لها مما یتهیّأ له من تلك الابخرة فینفعل هذا البخار عن النفوس الفلکیة لارتباطها به و تعلقِها کارتباط النار بالدخان بالحرکة و الشعور و الاحساس و الاختیار التی هی آثار تلك النفوس فتتعلق بهذا البخار لما بینهما من المشاکلة و المقاربة و معنی تهیّأ ذلك البخار لقبول تلك القوی من تلك النفوس ان اعتدال نضجه یقتضی تهیُّأَهُ بهیئات تلك النفوس المستلزمة لتعلق آثارها به بواسطة ذلك التهیئ و تلك الآثار هی قواها الفعلیة التی هی صفات ذواتها من الحرکة و الشعور و الاحساس و الاختیار و اقتضی ذلك النضج المعتدل لذلك التهیئ لقربه منها و مشاکلته لها لکمال النضج و الاعتدال کذلك الدخان فی السراج لکمال نضجه قارب النار و شاکلها ای تهیّأ بهیئتها حتی ظهرت آثارها ای قواها علیه فاشتعل بتلك الآثار و استضاء بتلك القوی و معنی الحافظ له عن التهافت انه یستمد من تلك الاجزاء المقاربة للدخانیة کما ان النفس الحیوانیة تستمد من لطائف الاغذیة التی تصل الی الدم الاصفر فتجول علیه الطبائع الاربع و تکرّ علیه الافلاك بقواها و کواکبها باشعّتها حتی یعتدل نضجها فتتهیّأ بمجاورة النفوس الفلکیة کما مر فهذه هی النفس الحیوانیة و التی قبلها هی النباتیة و هما اذا فارقتا بسبب تحلّل الاتهما عادتا الی ما منه بُدِئتا عود ممازجة لا عود مجاورة لأن النباتیة تعود الی الطبائع الاربع و ما فیها من آثار الشعور و الاحساس و الاختیار تعود الی النفوس الحیوانیة و تلحق بها لانها آثارها کما یلحق نور الشمس المنبسط علی الارض بالشمس اذا غربت و الحیوانیة تعود الی نفوس الافلاك لانها آثارها کذلك.

الحقیقة الثالثة النفس الناطقة القدسیة و هی الشیء ای الانسان حقیقة و اصله مرکب ترکیبین فی الخلق الاول من وجود و ماهیّة و فی الخلق الثانی من

مادة و صورة ای من وجود ثانٍ و هو الخلق الاول کالخشب فإنّه مرکب من مادة و صورة نوعیة و امّا الصورة فهی الماهیة الثانیة کالسریر المرکب من الخشب و الهیئة الشخصیّة فالانسان کَالسَّریر و هو النفس الناطقة و هو المعبّر عنه بانا و المعْنیّ باَنْتَ و ذلك هو الذی من عرفه فقد عرف ربَّه الّا انّ وجه هذه المعرفة مختلف فقد یراد به ان یعرفها بالنسبة الی ظاهرها علی اختلاف انظارهم فمنهم من یقول معناه انّ ما سواها لها فکما تقول جسدی و جسمی و وجودی و عقلی و نفسی و تنسب کل ما سواها الیها فهی لها کذلك یقول الله عرشی و سمائی و ارضی و بیتی و عبدی فینسب کلّ شیءٍ الی ملکه فاذا عرفها بهذه النسبة عرف الله. و منهم من یقول معناه انها لیست فی مکان من الجسد و لایخلو منها مکان منه و انّها تدبره بلا تعلق و لا حلول و لا اتّحاد و لا مباینة ذاتٍ و انفصال کذلك الله تعالی بالنسبة الی خلقه. و منهم من قال معناه انه یعرف نفسه بالفناء و یعرف ربه بالبقاء و اذا عرف نفسه بالحدوث عرف ربّه بالقدم و اذا عرف نفسه بالحاجة عرف ربّه بالغنی و اذا عرف نفسه بالجهل و العجز عرف ربّه بالعلم و القدرة و هکذا. و منهم من یقول انه من باب التعلیق علی المحال فإنّ المخلوق لایعرف نفسه و لو عرف نفسه عرف ربّه لکنه لایعرف ربّه بالکُنه فلایعرف کنه نفسه و هو کما تری و قد یراد به ان یعرفها علی ما هی علیه و الیه الاشارة بقول امیر المؤمنین (ع) لکمیل محو الموهوم و صحو المعلوم.

و حقیقة النفس الناطقة انّها مثال فعل الله سبحانه ای المشیة فهی الصورة فی نفسها و الیه الاشارة بقول علی (ع) و القی فی هویّتها مثاله فاظهر عنها افعاله و لیس المثال غیر الهویة کما یتوهم من العبارة بل هو نفس الهویة و هو معنی قولنا فهی الصورة فی نفسها فهی للمشیة کالنور للمنیر و کالصورة فی المرءاة للشاخص و کالکلام للمتکلم و انما مثّلتُ بالثلاثة لتعرف ان الثلاثة واحد فی المثال فما خفی علیك من شیء فی احدها طلبته فی الآخر و الی ما ذکرنا من ان المثال نفس هویّته الاشارة بقول علی (ع) تجلّی لها بها و بها امتنع منها و هذه النفس جوهرة اصلها الالف المبسوط و الکتاب المسطور ابرزتها مشیة الله من

کتابه المکنون فظهرت باسمه البدیع من اسمه الباعث مشرقةً علی قدر مددها من الالف القائم فی مراتب تعیّناتها و مشخّصاتها کما تبرز النارَ حرکةُ القادح بحكّ الزناد علی الحجر فتظهر النار مشرقة علی حسب یبوسة الزِّناد و صلابة الحجر و تلزّز اجزائه و اعتدال الحكِّ و قوّته و ضعفِهِ و هذه النفس قد سكنت ارض الحیوٰة و هی المشار الیها بقول امیر المؤمنین (ع) مقرها العلوم الحقیقیة و قوله (ع) و لیس لها انبعاث ای لیس لها انبعاث من الانسان کالنباتیة انبعاثها من الکبد و کالحیوانیة انبعاثها من القلب لا انه لا انبعاث لها اصلاً لکن لمّا کان انبعاثها من الفؤاد و هو لا یعرفه الناس الّا انه القلب الذی هو اللحم الصنوبری قال (ع) لیس لها انبعاث مع انه قال (ع) مقرّها العلوم الحقیقیّة کما قال فی النباتیة مقرها الکبد و قال (ع) و انبعاثها من الکبد و قال فی الحیوانیة مقرها القلب و قال و انبعاثها من القَلب و الناطقة القدسیّة کذلك انبعاثها من مقرّها و لکن لهذه العلة قال لیس لها انبعاث مما یعرفون اذ لو قال و انبعاثها من العلوم الحقیقیة لکان یقال علیه انها فی الانسان و لیست العلوم الحقیقیة فی الانسان فکتم الحکمة عن غیر اهلها و البیان واحِد و هذه لها حافظ یستمد منه و هی التأییدات العقلیّة و هی ما یرد من الالف القائم علی الالف المبسوط لخصوصها و العلوم الحقیقیّة هی ذرّات الوجود الذاتیة کلٌّ فی رتبته علم بتلك الرتبة و هذه اذا فارقت عادت الی ما منه بُدِئَتْ عود مجاورة لا عود ممازجة لانها خلقت للبقاء فما فقدت نفسها و لا تفقد نفسها ابداً و الحاصل ان هذه النفس القدسیّة ذکر بعض احوالها و مبادیها و افعالها یحتاج الی ذکر مقدّمات و بسط کلام لا یحتمله المقام.

الحقیقة الرابعة النفس اللّاهوتیة الملکوتیة و هی قوة لاهوتیة نوریّة و جوهرة بسیطة اصلها الربوبیّة و هی حیّة بالذات ای ذاتها حیوٰة و هی نور اخضر منه اخضرت الخضرة و هی مبدء الموجودات کما ان خیالك مبدء لما تحدث من الصور التی اخترعتها بخیالك لانها هی النفس التی ذکرها عیسی المسیح (ع) فی قوله و لااعلم ما فی نفسك انّك انت علام الغیوب فهی ذات الله العلیا و شجرة طوبی و سدرة المنتهی و جنّة المأوی و هی النفس المطمئنّة الرّاضیة

المرضيّة و هی الالف المبسوط فی اسم الرحمٰن الذی استوی به علی العرش فاعطی کل ذی حقّ حقه و ساق الی کل مخلوق رزقه و الی تلك اشار امیر المؤمنین (ع) بقوله و انا النقطة تحت الباء لانها هی الباء و هی الکتاب المکنون و حجاب الزبرجد و اصلها العقل الذی یشار الیه بالالف القائم لأنه انبسط بها و معنی قوله (ع) انه سبحانه امر القلم فکتب فی اللوح ما کان و ما یکون الی یوم القیٰمة.

و امّا الروح فقد یطلق علی العقل قال (ص) اول ما خلق الله روحی ای عقلی و قد یطلق علی النفس و لهذا یقال قبض روحه یطلق علی العقل لعدم الصورة و یطلق علی النفس لوجود الرقیقة فهو الواسطة بین العالمین و البرزخ بین المختلفین لأنه الذر الاول و هو نور اصفر منه اصفرت الصفرة و قال (ص) الورد الاصفر من عرق البُراق فالروح هو اللام و العقل هو الالف و النفس هو الباء فصورة العقل هکذا ا و صورة الروح هکذا لـ و صورة النفس هکذا ـــ فهذه الثلاثة متعدّدة مختلفة فحقیقة العقل معانٍ فهو للموجود کالنطفة و حقیقة الروح رقائق فهو للموجود کالمضغة و حقیقة النفس صُوَر فهو للموجود کالعظام بعد ان تکسی لحماً.

قال سلمه الله تعالی: و انّ التمایز فی عالم الارواح بای شیء و انّ النفس النباتیة و الحیوانیة و الناطقة و الالهیة هل هی نفس واحدة تترقی من الجمادیّة الی النباتیة و من النباتیة الی الحیوانیة و من الحیوانیة الی الناطقة و من الناطقة الی الالهیة ام متعددة.

اقول اعلم ان التمایز بینها بما اشرنا الیه ان العقل هو المعانی المجردة عن المدة الزمانیة و المادة العنصریة و الصورة الجسمیة و المثالیة و النفسیة و هذا المعنی هو المعبر عنه بالنور الابیض و بالالف القائم و ذلك لشدة تجرّده و بساطته بالنسبة الی من دونه. و انّ الروح هو الرقائق المجرّدة عن المدّة الزمانیة و المادة العنصریة و الصور الجسمیة و المثالیة و النفسیة لأن الرقائق لیست صوراً و انّما هی مبادی الصور الّا انّها انزل رتبة من المعانی و لهذا کان یعبّر عن معانیها

بالنور الاصفر و باللام و ذلك لأن تجرّده و بساطته اضافية. و ان النفس هو الصور المجردة عن المدّة الزمانية و المادّة العنصرية و هو المعبر عنه بالنور الاخضر و بالالف المبسوط و ذلك لأن تجرده و بساطته اسفل مراتب الثلاثة فالتمايز بينها بمعانيها و بالوانها و بمراتبها. و اما ان النفس متعددة ام لا فهذا تقدمت الاشارة اليه بانّها متعددة و انها ليست بواحدة تترقى من اسفل الى اعلى بل كلّ واحدةٍ فی مرتبتها غير الآخرى نعم اذا كملت السفلى ظهرت لها العليا و تعلّقت بها على ما اشرنا اليه على ترتيب ذكرها لا غير لترتّب ذرّات الوجود على المقتضى الطبيعی.

قال سلمه الله تعالى: و ان كل واحدة من النفوس المذكورة قبل ايجاد البدن موجودة و شاعرة بنفسها ام حادثة بحدوث الابدان مثل السّكر فی قصبه و نَور الشجر فی شجره او نفرق بين الناطقة و غيرها و بعد بين الكُمّل و غيرهم.

اقول اعلم ان النفوس اذا نسبتها الى الابدان فی التقدم و التأخر كان لها الحكمانِ لانك ان اردتَ تقدّمها زماناً فالابدان متقدّمة زماناً على النفوس و ذلك لأن النطف التی تنزل من شجرة المزن من علیّين و التی تصعد من شجرة الزقوم من سجين انّما تكون ماءً غليظاً قد انحلّ فيه قدر ربعه من لطيف التراب و النفوس المشعرة الحسّاسة فی تلك النطف فی غيبها كالشجرة فی غيب النواة فاذا نزلت النطفة و اختلطت بنبات الارض حتی استحالت نطفة من منیّ تمنی و تنقّلت من الارحام علقة ثم مضغةً ثم عظاماً ثم تكسی لحماً كانت النفس قوّة فيها مربّية لها بتدبير الاسم المربّی الذی هو قدّر و هو ذكر للملك الحامل لركن العرش الايسر الاعلى فاذا انتقلت النطفة من رتبة الى اعلى منها قربت النفس بجهة تعلّقها من الجسم حتى تتم خلقته فتظهر فيه باحساسها و شعورها و ذلك كالحلاوة فی قصب السكر و الدهن فی لب اللوز فانّهما يظهران بالتدريج حتى يتم إيناعهُ فيكون معنى تقدم الجسم عليها فی الزمان وجوده قبل ظهورها باحساسها و شعورها. و ان اردت تقدّمها الذاتی فی الدهر فالنفوس قبل الابدان لانها حيث وجدت فهی قبل الاجسام باربعة آلاف عام لأن رتبة المجرّد حيثما

وجد قبل رتبة الاجسام لأنه من علله البعيدة و القريبة و العلة سابقة على المعلول كما ان سببه الذى هو الدهر سابق على سببها الذى هو الزمان لأنه روح الزمان الاترى انّك اذا سمعت منى كلاماً يوم الجمعة اوّل النّهار آخر شهر عاشوراء سنة الرابعة و العشرين بعد المأتين و الالف و هو وقت نسخ هذه الكلمات و فهمتَ معناه فانك ادركتَ لفظه بسمعك فى هذا الوقت و ادركتَ معناه بعقلك قبل خلق السمٰوات و الارض و سائر الاجسام باربعة آلافِ عامٍ او خمسة آلاف عام على الخِلَاف و ذلك لأن عقلك من عالم الجبروت و ذلك المعنى من عالم الجبروت و هو قبل عالم الملكوت بثلاثة آلاف عام او اربعة و عالم الملكوت قبل عالم الملك بالف عام فقد تبيّن ممّا اشرنا اليه و مثّلنا به ان النفوس قبل الاجسام فى الدهر فحدوثها الزمانى و شعورها و احساسها بعد وجود الابدان و وجودها الدهرى و شعورها و احساسها قبل الابدان.

قال سلمه الله تعالى: و ما ورد فى حديث كميل ان العقل وسط الكل ما معناه و قال ايضاً فى ذلك الحديث ان ليس للنفس الناطقة انبعاث و فى حديث آخر ان مقرّها العلوم الحقيقية الدينية ما معناه و المشهور ان مقرّها الدماغ فكيف الجمع.

اقول ان معنى ان العقل وسط الكل ان النفوس الاربعة كل ادنى منها يدور على ما فوقه و هو قطب له فالنباتية تدور على الحيوانية و الحيوانية قطب لها و الحيوانية تدور على الناطقة و الناطقة قطب لها و الناطقة تدور على الالهيّة و الالهيّة قطب لها و الالهية تدور على العقل و هو قطب لها و قطب للكل فهو وسط الجميع وسط علّيى و الاربع معلولاته منها بلا واسطةٍ كالالهيّة و الباقى بواسطة و هذه الاربع تدور عليه على التوالى لا الى جهةٍ بل الى جهة حركة فعل علّته و هذه الجهة حيثما توجّه المعلوم فثم تلك الجهة فافهم.

و اما معنى ان النفس الناطقة ليس لها انبعاث فالمراد انّ ليس لها انبعاث محسوس على ما تعرفه العوام لأن انبعاثها من العلوم الحقيقية الدينيّة لأن تلك العلوم هى مقرّ المدد العقلى المتنزل من المشيّة الذى هو مادّة النفس الناطقة

فحسن ان يقال ليس لها انبعاث كالنباتية و الحيوانية كما مر و ما قيل ان مقرها الدماغ فهو غلط بل يقال ان العقل فى الدماغ و بعض من الناس عرف العقل بانه النفس الناطقة و هو غلط ايضا بل يقال ان القلب فى الصدر و هو لب الانسان و هو بمنزلة الملك فى المدينة و وزيره العقل و هو فى الدماغ و هو ايضاً كلام قشرى بل يقال ان الحق ان مظهر النفس الناطقة و كرسيّها هو القلب و هو نور مظهره الجسم الصنوبرى المعروف و ذلك هو مقر اليقين و خزانة المعانى النورانية الجبروتية المجرّدة عن المادّة العنصرية و الصورة النفسية و المثالية و الرقيقيّة و عن المدة الزمانية و الملكوتية التى هى اسفل الدهر بل مدته اعلى الدهر نسبته الى مدة الملكوت من الدهر كنسبة وقت محدد الجهات من الزمان الى وقت الاجسام السفلية من الزمان و اما الدماغ فهو مركب و كرسى لنور ذلك القلب و وجهه المسمى بالعَقل و القلب و العقل ليسا حالّين فى الجسم الصنوبرى و الدماغ و انما ظهرا فى نزولهما الى الرقائق و ظهرا بالرقائق فى الصور و ظهرا بالجميع فى النفس الحيوانية و ظهرا بالجميع فى المثال المرتبط بالنفس النباتية فى الجسم الصنوبرى و الدماغ فافهم.

و بالجملة فكل واحد من هذه المذكورات غير الآخر فالعقل وحده لم يتكون من شىء منها و الروح لم تتكون من النفس و النفس الالهيّة لم تتكوّن من الناطقة القدسيّة و انما هى مركبها و الناطقة لم تتكوّن من الحيوانية و انما هى مركبها و الحيوانية لم تتكوّن من النباتية و انما هى مركبها و نفوس الخلق مختلفة مع انها كلها من جنس واحد اذا كانت فى مرتبة الّا ان فيها القوى و هو القريب من علته و فيها الضعيف و هو البعيد من علته و ان كانت فى مرتبتين كما لو كانت نفس شخص فى مرتبة العلة كنفس النبى (ص) و الاوصياء (ع) و نفس شخص فى مرتبة المعلولية كنفوسِنا لم يكونا من جنس بل نفوس العلل من جنس وحده و نفوس المعلولات من جنس آخر و مراتب كلا الجنسين مختلفة و شرح ذلك مما يطول وَ لكن قد اشرنا اليه فتفهم و الله يحفظ لك و عليك و الحمد لله رب العالمين.

و فرغ من نسخه العبد المسكين احمد بن زين‌الدين اول صفر سنة ١٢٢٤ و صلى الله على محمد و آله الطاهرين ، تمت .

رسالة في العلم
في جواب السيد ابى الحسن الجيلاني

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فی جواب السید ابی‌الحسن الجیلانی



بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمّد و اله الطّاهرين .

امّا بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدّين انه قد سأل سيّدنا الاكرم عن مسئلة عويصة فى العلم و جوابها و كشف سرّها من مخزون العلم الذى كتمه اهل العصمة عن غيرهم لأنه من غامض العلم الذى لا يزيد البيان الّا غموضاً و هو السّر المعمّى المنمنم لتوقف معرفته على تعقّل الدّهر و افراده من الزّمان و افراد السّرمد منهما ثمّ انه اجاب نفسه و كتب لى جوابه و كان فيه شىء غير مطابق و كلّه تحت الجواب بمراحل طويلة لأن هذا الجواب الّذى كتب لا يكشف سرّ السّؤال لاختلاف المراتب فاحببت ان اكتبه و اجعله بمنزلة المتن و يكون عن مسئلته الاصليّة كالشّرح و لكن يجب ان اقدّم امام ذلك وصية و هى اوصيك ايها النّاظر الّا تقف على الالفاظ و العبارات فان كنت تعرف الفرق بين القلب و الفؤاد و الفرق بين نظرهما و استعملت فى كلامى نظر الفؤاد فزتَ ببلوغ المراد و الّا فاقطع الخطاب و لا تطلب الرِّىّ من السّراب فان كنت عطشانا لهذا المورد فقد ضرب دونه الف حجاب و الله سبحانه الموفّق للصّواب .

اصل السّؤال معناه اذا كان كلّ شىء فقد كتب فى اللّوح قبل خلق الخلق و منه ايمان المؤمن و كفر الكافر فكيف يجوز ان يأمر النّبى (ص) بالايمان من يعلم انّه لا يؤمن و انّه قد كتب انّه كافر فى اللّوح المحفوظ الّذى ليس فيه محو و لا اثبات و لا تغيير و لا تبديل ثم كتب سلمه الله تعالى لعلّ سبب تكليف النّبى (ص) الكفّار بالايمان مع انّه يعلم انّه لا يؤمن انّ للشخص وجودين تكوينى و تشريعىّ و لا بدّ ان يظهر كلاهما فى الزّمان و فى عالم الملك و الشهادة كما فى قوله تعالى و ان منكم الّا واردها و ظهور وجود التّكوينى لا يحتاج الى النّبى (ص) اى تكليفه و الّا لما خلق .

اقول ان قوله و لا بدّ ان يظهر كلاهما فى الزّمان اراد بانّ الوجودين لا بدّ

المتحيرين لتلميذه الاكبر السيد الاجل الاوحد السيد كاظم الرشتي اعلى الله مقامه و (فهرست كتب مشايخ) لمولاى ابى اعلى الله مقامه و فيه ذكر مصنفاته مفصلا،

و ذكر حالات الشيخ و عقايده كثير من المؤلفين فى كتبهم الا انهم خلطوا غالبا الغث بالسمين و ماعرفوا ان بعضها مما افترى عليه مخالفوه و حكوها من غير روية او عرفوها و ارادوا الشركة مع المفترين و من راجع مصنفاته و طابق كثيرا مما نقلوا عنها مع الاصل يرى تحريفاتهم لكلماته عن مواضعها و يعرف اغراضهم و اعظم شاهد لما اقول هو هذا الكتاب المستطاب الذى طبعناه و قابلناه مع النسخة الاصلية التى كتبها بخطه الشريف سوى الجزء الاول الذى ليس بخطه الشريف الا انه كان فى ملكه و هو مختوم بخاتمه و لعله اصح نسخة من الجزء الاول و اشرنا فى طبعه الى مواضع الاختلاف بينه و بين النسخ المطبوعة بين الهلالين و رتبنا لهذا الطبع فهارس متعددة:

احدهافى اول كل جزء و ذكرنا فيه فقرات الزيارة، و جعلنا ساير الفهارس فى آخر الجزء الرابع فمنهاما ذكر فيه كلمات الزيارة على ترتيب الحروف و منهاما ذكرنا فيه اسامى الكتب التى كانت مرجع المصنف فى تأليف هذا الكتاب و منهاما ذكرنا فيه الاعلام المذكورة فى هذا الكتاب و منها ما ذكرنا فيه عناوين بعض المطالب الهامة التى ذكرها المصنف فى شرح فقرات هذه الزيارة و رتب الفهارس الثلثة الاخيرة الاخ الصديق الفاضل مهندس عبدالله مجرين و قد تصدى لمقابلة هذا الطبع العالمان الفاضلان السيد محمدرضا النواب الرضوى و الشيخ حسين لنگرى زاده جزاهما الله خيرا.

كتبه العبد المسكين عبدالرضا بن ابى القاسم بن زين العابدين

۲۹ شعبان المعظم ۱۳۹۸.

فهرس المجلد الاول ـ حكمية

فهرس المجلد الثانى ـ حكمية

فهرس المجلد الثالث

فهرس المجلد الرابع - شرح العرشية

فهرس المجلد الخامس ـ كتب الاعتقادات و رد الايرادات

فهرس المجلد السادس ـ الكتب الاصولية و الفقهية

الكتب الاصولية

الكتب الفقهية

فهرس المجلد السابع ـ مختصر الرسالة الحيدرية

فهرس المجلد الثامن ـ الموضوعات المتفرقة

فهرس المجلد التاسع ـ الموضوعات المتفرقة



من مصنفات

العالم الربانی والحکیم الصمدانی

مولانا المرحوم الأجل الأوحد

الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي

أعلى الله مقامه

المجلد الأول

الرسائل الحكمية ١

طبع فی مطبعة الغدیر - البصرة

فی شهر ربیع الاخر سنة ١٤٣٠ هجریة

فهرس المجلد الاول / الرسائل الحكمية ١

رسالة في جواب السيد ابي الحسن الجيلاني

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى جواب السيد ابى الحسن الجيلانى

ان یکونا فی الزّمان و هذا حقّ و لکن التّشریعی الظّاهری و امّا التشریعی الاول و التّکوینی الاوّل یجب ان لایوجدا فی الزّمان لما بینهما من التّنافی و نشیر الیه ان شاء الله فیما یأتی و قوله و ظهور الوجود التّکوینی لایحتاج الی النّبی (ص) ای تکلیفه یعنی به ان الوجود التکوینی و ان احتاج الی النّبی (ص) فی الظّهور من جهة العلّیة لکن من جهة التّکلیف لایحتاج الیه و هو فی الظّاهر تام لکن فی الحقیقة غیر تامّ لأن الایجاد التکوینی تکلیف باطن و ایجاد ظاهر و التشریعی ایجاد باطن و تکلیف ظاهر فان ارید ان التکوینی لایحتاج الی النّبی (ص) و تکلیفه بالایجاد و الانوجاد علی ما تعرفه العوام فحسن و ان ارید الحقیقة فایّ حاجة اشد منه الی تکلیفه له و الله سبحانه یقول انّما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون، و قوله ایده الله و الّا لماخلق، فیه ما سبق من وجهین الاوّل ما ذکرنا من ان الایجاد تشریع و التشریع ایجاد و الثانی ان الله یقول فی حق المضلّین و الجاحدین مااشهدتهم خلق السموٰات و الارض و لا خلق انفسهم تعریضاً بان الهادین الشّاهدین اشهدهم خلق السموٰات و الارض و اشهدهم خلق انفسهم فالنّبی (ص) امامهم و قد اشهده الله خلق نفسه بکلا المعنیین و لایلزم الدّور لأن الاحکام التّضایفیّة لایلزم فیها الدّور مع انّ کلّ واحد متوقف علی وجود الآخر کالابوّة و البنوّة لأن الممنوع من الدّور ما تقدم احدهما علی الآخر و امّا ما ساوق احدهما الآخر فلا شكّ فی الصحّة.

قال ایده الله تعالی: و امّا ظهور وجود التشریعی فیحتاج الی تکلیف النبی (ص) بل هو من اسباب وجوده کما سئل الامام (ع) هل یردّ الدّواء من القدر شیئاً قال (ع) ذلك من القدر.

اقول هذا لا اشکال فیه بقی فیه بیان انّ الدّواء من القدر فاعلم ان القدر یجری فی الافعال کالحکم الوضعی عند اهل الاصول لأنه سبحانه اذا کان یفعل بالاسباب وجب فی الحکمة انّه اذا وجد مقتض او مانع ان یخلق ما یقتضیانه عندهما و الّا کان قاسراً و تعالی فی عزّ جلاله عن ذلك لو اراد خلاف ذلك سبّب لما اراد سبباً یوجده ارجح من ذلك او من ذاته المقدّسة لأنه سبب من لا سبب له

و سبب کلّ ذی سبب و مسبّب الاسباب من غیر سبب فاذا وجد سبب او مانع اقوی من الاوّل عمل بمقتضی الاقوی تحقیقاً للاختیار و نفیاً للاضطرار لئلاتکون للناس علی الله حجة و ایجاده عند السّبب الاول قدر منه و ایجاد خلاف ذلك عند وجوب سبب اقوی قدر منه فمن هنا قال (ع) ذاك من القدر.

قال سلمه الله تعالی: و کذلك التّکلیف سبب ظهور ایمان المؤمن و کفر الکافر فإنّ النبی (ص) اذا دعاهم الی الایمان فإن اجاب صار مؤمناً و ان لم یجب یصیر کافراً فبالطّاعة یصیر المؤمن مؤمناً و بعدمها یصیر الکافر کافراً و الّا قبل التکلیف و الطاعة لم یحکم بایمانه و لا بکفره فالمؤمن مؤمن حین التّکلیف و الکافر کافر حین التّکلیف.

اعلم ان التّکلیف سبب ظهور ایمان المؤمن من جهة الوجود و سببه الآخر قبول الدّعوة فکلّ مکوّن لایکون فی اقلّ من علّتین امر الله فاجاب و دعا فاجاب فکان الشیء بالدّعوتین و الاجابتین و الدّعوة الاوّل دعا الله سبحانه فاجاب المخلوق فدعاء الله افاضته الوجود علی من سأله الافاضة و تفصیل هذه الجملة ان الافاضة دعاء الله لمن اجاب ای اجابة الله لمن سأل و السّؤال اجابة العبد لمن دعا ای قبوله لما افاض فمن اجاب خلقه الله من طینة علیّین و هی هیاکل التوحید و هی طینة الطاعة و هی فطرة الله و هی الصورة الانسانیّة و من عصی خلقه الله من طینة سجّین و هی هیاکل الثّری و هی طینة المعصیة و هی تبدیل خلق الله و تغییره و هی الصّورة الحیوانیة و صورة المسخ و طینة خبال و یصدق علی هذا قوله فإن اجاب صار مؤمناً و ان لم یجب یصیر کافراً و یصدق قوله فبالطّاعة اه، ای بقبوله الخطاب و الایمان حتی خُلِق من طینة الطّاعة التی هی شعاع الرّحمة المکتوبة صار الشخص المخاطب حین اجاب مؤمناً باجابته و بالعکس بالعکس هذا محصّل کلامه.

و امّا ما وعدنا به من الاشارة الی جواب ما سئل عنه فاعلم ان الجواب یحتاج الی تمثیل و اشارة و قد قدمت الیك بالّاتقف علی ما ذکر فإنّ العبارة تقصر عن هذا المطلب امّا التّمثیل فاقول لو اراد الله ان یجعل هذه الصّخرة انساناً

کان قادراً علی ذلك فاذا فعل ذلك یوم الجمعة مثلاً الحادی عشر من جمیٰدی الثانیة سنة الثالثة و العشرین بعد المأتین و الالف من هجرة محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله الطّاهرین خلق له روح انسان و لم تکن له روح انسان قبل ذلك الیوم فاذا اراد ان یجعله فی ذلك الیوم انساناً خلق له روحَ انسان فاذا خلقها کان قد خلقها قبل خلق السمٰوات و الارض و قبل الیوم الذی جعله فیه انساناً لأنه بعد السمٰوات و الارض باربعة آلاف عام و قبل ان یرید الله ان یجعل الصخرة انساناً ماخلق له روح انسان.

و امّا الاشارة فالکافر قبل الانکار للاسلام لیس بکافر فی الزّمان و لا فی الدّهر بالنّسبة الی الزّمان فاذا انکر کان کافراً فی الزّمان و فی الدّهر اما الایمان و الکفر فی الزّمان فیکون ما کان منهما مع ما اقتضاه لا قبله و لا بعده مثلاً لما انکر ابولهب الاسلام کان کافراً مع انکاره لا قبله و لا بعده و کان فی اللّوح المحفوظ انه کافر قبل خلق الخلق و لا یتغیّر ما فی اللّوح المحفوظ و لو انه حین دعاه النبی (ص) اجاب کان مؤمناً مع الاجابة لا قبلها و لا بعدها و کان فی اللّوح المحفوظ انه مؤمن قبل خلق الخلق و ذلك لأن الدّهر ماضیه عین مستقبله فی الشیء الواحد فقولك تکون الرّوح بعد فناء الزّمان باربعة آلاف سنة هو نفس قولك کانت الرّوح قبل وجود الزمان باربعة آلاف سنة و قولك کان عمل زید قبل جسمه بالف سنة نفس قولك یکون عمله بعد جسمه بالف سنة و کان روح زید قبل عمله بثلاثةآلاف سنة نفس قولك تکون روحه بعد عمله بثلاثةآلاف سنة فالرّوح قبل العمل مثلاً فی الماضی الّذی هو نفس المستقبل بثلاثةآلاف سنة و هی بعد العمل فی المستقبل الّذی هو نفس الماضی بثلاثةآلاف سنة.

فاذا عرفت ان سبق الدّهر انما هو بالطّول ای بکثرة العدد کالاربعة بالنّسبة الی الثلاثة و ان سابقه عین لاحقه بلا مغایرة لا فی الواقع و لا فی الفرض اذا کانا فی رتبة واحدة کالاربعة و الاربعة و کالخمسة و الخمسة و کالاثنین و الاثنین فاذا عرفت ذلك عرفت ان کفر ابی لهب انما کتب فی اللّوح المحفوظ حین کفر و نظیره اذا قلت لك اذا قبلت کلامی عرفت فانك حال الخطاب ادرك

سمعك لفظی و فهمه قلبك حين انا تكلّمت به قبل خلق الخلق باربعةآلاف عام و هذا معنی قول جعفر بن محمد عليه و علی آبائه و ابنائه افضل الصلوٰة و السّلام و لكن حين كفر كان فی ارادة الله ان يكفر فيصير ملخّص جميع ما ذكرت و كررت لك ان ابالهب لم يكتب فی اللّوح انه كافر الّا بعد ان كفر فلمّا كفر كان فی اللّوح المحفوظ كافراً قبل خلق السمٰوات و الارض باربعة آلاف سنة فكان دعاء النّبی (ص) له بالاسلام قبل ان يكفر و قبل ان يكتب عليه الكفر فی العلم الزمانی و غيره فلما كفر كان مع كفره العلم الزّمانی بكفره لا قبله و لا بعده و العلم الدّهری قبله و بعده قبل خلق الخلق باربعةآلاف سنة و السنة دور الافلاك بالثلٰث مائة و ستّين اسما ثلٰثمائة و ستّين دورة حركة اسم منها فلجبرئيل تسعون اسماً لها تسعون حركة فی السّنة و لميكائيل تسعون اسماً لها تسعون حركة فی السّنة و لاسرافيل تسعون اسماً لها تسعون حركة فی السّنة و لعزرائيل تسعون اسماً لها تسعون حركة فی السّنة فلجبرئيل فی الكون الجوهری ثلاثون اسماً و فی الكون المائی ثلاثون اسماً و فی الكون الزّمانی ثلاثون اسماً و لميكائيل و اخويه كذلك فی الاكوان الثلاثة فاذا اطلق الف سنة يراد به ما ذكر و الحمد لله ربّ العالمين و صلی الله علی محمّد و آله الطاهرين.

و كتب العبد المسكين احمد بن زين‌الدّين فی الثامن من جميٰدی‌الثانية سنة الثالثة و العشرين من بعد المأتين و الالف فی يزد سنة ۱۲۲۳ حامداً و مصلياً و مستغفراً.

رسالة فی جواب السید ابی القاسم اللاهیجانی

من مصنفات
الشیخ الاجل الاوحد المرحوم
الشیخ احمد بن زین الدین الأحسائی
اعلی الله مقامه

فهرس رسالة فی جواب السید ابی القاسم اللاهیجانی



بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى انّه قد التمس منى من تجب على طاعته و هو جناب سيدنا العالم و مولٰنا جناب السيد ابى القاسم بن المبرور السيّد عبّاس بن المرحوم السيد معصوم اللاهيجانى جواب مسائل عرضت له و ليس لى قدرة على الجواب لما انا فيه من الامراض المعاودة و الاعراض المراودة و لقد احببت ان تكون اتتْ الىّ قبل هذه الايام التى عرضت لى فيها الآلام لاقضى لجنابه من جواب مسائله اقصى المرام الّا انى اشير الى بعض المطالب اعتمادا على فهمه القويم و ادراكه المستقيم لأن الاقتصار فى الجواب بالنسبة الى حالى الآن هو الميسور و هو لا يسقط بالمعسور و الى الله ترجع الامور .

قال ايده الله تعالى : شيخنا اريد من جنابكم و كريم بابكم تحقيق الاوعية الثلاثة من السرمد و الدهر و الزمان .

اقول اعلم ان الاوقات بقول مطلق و هو ما يجرى على السنة كثير من الناس خمسة الازل و السرمد و الابد و الدهر و الزمان فعند المتكلمين ان الثلاثة الاول اوعية للقديم فالازل هو الاول و الابد هو الآخر و السرمد هو ما بينهما و هما طرفاه و هذا باطل لأن الاولية اذا غايرت الآخرية كانتا حادثتين و ما بينهما و هو السرمد حادث لأنه مسبوق بالغير و متعقّب بالغير فيكون الكل حادثاً .و اما غير المتكلمين فلهم فى ذلك احوال و اعتبارات لا فائدة فى اكثرها .

و الحق الذى دلّت النصوص من اهل الخصوص عليهم السلام ان الازل هو نفس الذات البحت و هو نفس الابد قال امير المؤمنين عليه السلام لم يسبق له حالٌ حالاً فيكون اوّلا قبل ان يكون آخراً و يكون باطناً قبل ان يكون ظاهراً و فى الدعاء عنهم عليهم السلام اللّهمّ انت الابد بلا اَمَدٍ .

و الحاصل الازل و الابد شیء واحد بكلّ اعتبارٍ و هو المعبود الحق عز و جلّ فلايدرك للازل و الابد مغْنی غير ذات الحق سبحانه و الّا لزم تعدّد القدماء و هو بالعبارة الظاهرة و علی الحقيقة يلزم القول بالمحال لأن فرض التعدّد او المتعدّد انّما هو فی الممكنات و يستحيل فی الوجوب لاستلزام ذلك الحلول و الشمول و الظرفية .و اما السرمد فهو مسبوق بالغير و ملحوظ فيه الامتداد و الاستمرار و هی صفات الحوادث و لكن لمّا اريد منه عدم التناهی لا فی نفسه و لا الی غيره كان مفارقا للزمان و الدهر لانتهائهما الی غيرهما و مبائناً للازل لكونه مسبوقاً بغيره و الازل ليس مسبوقاً بالغير.

و قولنا ان السرمد لاينتهی الی غيره مع انه مسبوق بالغير نريد به ان السرمد هو ظرف المشيّة و ليس قبله شیء من الممكنات ليجوز ان ينتهی اليه و لايصح ان ينتهی الی الازل لأن الحادث لاينتهی الی القديم و انّما ينتهی الی مثله كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهی المخلوق الی مثله و الجأه الطلب الی شكله فحيث لم يكن فی الامكان قبله غيره كان منتهياً الی نفسه و هو فی نفسه غير متناه فصحّ قولنا انه لايتناهَی فی نفسه و لا الی غيره .و معنی كون ما لايتناهی فی نفسه و لا الی غيره ظرفا للمشيّة ان المشيّة انما تعلّقت بالامكان الراجح و هو محلّها الذی تقوّمت به تقوّم ظهور و الامكان غير متناهٍ بل هو ممتدٌّ مترامٍ الی غير النهاية و لايقف الی حدٍّ مثلا امكان شیء من الاشياء يجوز له ان يلبسً كل صورة بلا نهاية فيكون عقلاً و يكون روحاً و يكون نفساً و يكون طبيعةً و يكون مادةً و يكون صورةً و يكون جسماً و يكون نوراً و يكون منيراً و يكون حيواناً و انساناً و ملكا و نبيّاً و شيطاناً و سماء و ارضاً و جنّةً و ناراً و هكذا بلا غاية و نهاية و كل ذلك بالمشيّة فكان امتدادها فی جميع الازمنة و الدهور و الاجناس و الانواع و الاصناف و الاشخاص و جميع اجزاء الاشياء من كلّ شیء سرمدياً لأن الافراد التی يمكن ان تصدر من امكان واحدٍ بلا نهاية مع تباين اوقاتها و امكنتها و رتبها و جهاتها و كمّيّاتها و كيفيّاتها و اوضاعها و كتبها و آجالها و مع تراميها الی غير النهاية و تقدّم بعضها علی بعض تتعلّق بها المشيّة فی

آنٍ واحدٍ كما اشارت اليه اخبارهم عليهم السلام فی معنی قوله تعالی الرحمٰن علی العرش استوی یعنی من كل شیء فلیس شیء اقرب الیه من شیء فهذا معنی السّرمد بانه الوقت المستمرّ الذی یکون آنُهُ الواحد یطوی المتعدّدات مع تباین امکنتها و اوقاتها من غیر تکثرٍ فی انبساطه علیها عند تعلّق الفعل بها من جهته و لا تعدّدٍ لا معنویٍّ و لا صُوری و لا مثالیّ و لا جسمانی و ان تکثّرت الاشیاء و تعدّدت من جهتها فی انفسها عند تعلّق الفعل بها و تباینت و تباعدت بخلاف الدهر فإنّه یتکثر و یتعدّد معنویا بما حلّ فیه من العقول و صوریّاً بما حلّ فیه من النفوس و برزخیّاً بما لحق ما حلّ فیه (بیان لما لحق) من الاشباح و بخلاف الزمان فإنّه یتکثر و یتعدّد بما حلّ فیه تعدّداً حِسّیاً و طیّ السرمد للاشیاء المتعدّدة المتفرّقة بِطیِّ المشیّة و لا کیف لذٰلك لأن الکیفَ من آثارِه و لایَجْری علیه ما هو اَجْرَاهُ.

ثم اعلم ان السرمد وقت الفعل المسمی بالمشیّة و الارادة و الابداع و الاختراع و مکانه الامکانات الراجحة و امّا الامکانات الکونیّة فهی ظهوراتها المتخصّصة بالقیودات المشخّصة لها و تعیّناتها باکوانها و قیودها و السرمد ایضاً وقتٌ للافعال المتعلّقة بها الّا انّه فی الرتبة الامکانیّة وعاء للفعل و لمتعلّقه من الامکانات العِلمیّة و تعاقبُها فیه سرمدی و اما فی الکونیّة فهو وعاء للفعل یتجنّس و یتنوّع و یتشخّص بتجنّس الفعل و تنوّعه و تشخّصه مبرّءً فی کلّها عن الکیف و امّا متعلّقات هذه الافعال الکونیّة فوعاؤها الدّهر و الزمان و البرزخ المؤلّف منهما لأنه وعاء للْفعلِ نفسه وَ لِمٰا تَقوَّم به الفعل فی اصل تحقّقه فاذا تعلّقَ بشیءٍ من الوجودات المقیّدة اخْتصّ السّرمد بالفعلِ دون المتعلّق الّا اَنَّ ظرفیّته للفعل حینئذ بنسبةِ ذاتِ الفعل فی التجنّس وَ التّنوع و التشخص لأن تجنّس الفعل و تنوّعه و تشخّصه لیس لاحقاً له و لا منسوبا الیه الّا باعتبار وقوعه علی المکوّن و تعلّقه به و الّا فهو فی نفسه مُبرّءٌ عن ذلك کله و السرمد محلّ لایتقدّر الّا بتقدّر الحَالِّ علی انّ ظرفیّته انّما هی بالاعتبار لعدم المغایرة بینهما الّا بالاعتبار فهو معه علی الحال الامکانی الاوّلی و لهذا کان متعلقات الفعل فی

الراجح مغایرة له بالقوّة و فی المساوی بالفعلِ لأن الوقت و المکان متساویان فی النّسبة الی الشیء فلایکون السرمد وعاء لشیء من الاکوان و الّا لکان من متمّمات قابلیتها و یلزم منه کون المفعول مرکّبا من المشیّة کما یقوله بعض الصوفیة و هو قول لضرار کما حکاه الرضا علیه السلام حین قال له سلیمٰن المروزی الارادة هی الانشاء قال یا سلیمٰن هذا الذی عبتموه علی ضرارٍ و اصحابه من قولهم ان کلّ ما خلق الله عز و جل فی سماء او ارض او بر او بحرٍ من کلب او خنزیر او قرد او انْسان او دابّة ارادة الله و ان ارادة الله تحیی و تموت و تذهب و تأکل و تشرب و تنکح و تلد و تظلم و تفعل الفواحش و تکفر و تشرک فنبرأ منها و نعادیها و هذا حدّها ه، اقول اراد سلیمٰن بقوله هی الانشاء انها هی المُنْشَأ یعنی المفعولات و من الضرورة انّ الفعل غیر المفعول و ان کانت هیئة المفعول مشابهة لهیئة تأثیر الفعل فیه .و الحاصل ان السرمد وقت للفعل لیس قبله شیء ممکن و مثال مثاله و آیة آیته و دلیل دلیله الزمان فی الاجسام فاعتبروا یا اولی الابصار الّا ان السرمد ملازم للاطلاق کالفعل فاذا تعلّق الفعل بالمقیدات المتمایزات المتعاقبات انسلخ معَ انسلاخ الفعل عن القیود و التمایز و التعاقب فی ذاتهما و بقیت المتعلّقاتُ ملزومةً للتمایز و التعاقب المعنویّین فی الجبروت و الصوریین فی الملکوت و الجسمانیین فی الملک و انّما کان السرمد ملازماً للاطلاق کالفعل لأن تغایرهما انّما هُوَ بالاعتبار اذ لیس ثَمّ ترکیب اِلّا بالاعتبار و مَا دُونَ ذلک فترکیبه حقیقی سواء کان عقلاً ام نفساً ام جسماً .

و امّا الدهر فهو وقتٌ للمجرّدات عن المادّة العنصریّة و المدّة الزّمانیّة سواء کان مجرّدا عن الصور مطلقاً (تامة کانت ام غیرها) کالعقول ام عن الصور التامّة کالارواح ام غیر مجرّد کالنفوس و هو قارّ الذّات ظاهراً علی نحو قرار ما فیه من المجردات بمعنی انّ فیها التعاقب و التّمایز و الترقّی و الهبوط فی کلٍّ من الثلاثة بحسبه الّا انّ ذلک فی العقول معنی (بحسب المعنی) و فی الارواح رقیقةً و فی النفوس صورة و امّا فی باطن الامر فهو و ما فیه من المجرّدات یجری فیها ما یجری فی الاجسام من التجدد و التّقضّی حرفاً بحرفٍ الّا اَنّ ذلک

خفی و بطیء لسعة ذلك الوقت و شرفه و العقولُ و الارْواح و النفوس باطنُ الاجسام و مکانُها باطن مَکانِ الاَجْسام و وقتُها ای الدّهر باطنُ وقتِ الاجسام یعنی الزمان و الاجسام وَ امکِنتُهَا و ازمِنَتُهَا ظواهرُ لتلك و مراکبُ لها لأن المصنوعات انّما تتقوّم بالبواطن و الظواهر الّا انّ ذلك فی کل شیء بحسب حاله من العوالم الثلاثة و لایقال انّه کما کان عالم الجبروت و الملکوت مرتبطاً بعالم الملك علی نحو ما ذکرتم یکون عالم الامر بینه و بین عالم الجبروت هذه النسبة فیکون عالم الامر الذی هو الوجود المطلق باطناً لعالم الجبروت لأن هذه النسبة انما کانت بین عوالم المفعولات الثلاثة لاحتیاجها الی ذلك فانها لایستغنی بعضها عن بعض کما اشار الیه ابوعبدالله علیه السلام فی باب حدوث الاسماء من الکافی قال علیه السلام فاظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق الیها و حجب واحداً منها و هو الاسم المکنون المخزون الخ، فالثلاثة الاسماء التی ظهرت یراد منها الاشارة الی عالم الجبروت و عالم الملکوت و عالم الملك و الاسم المحجوب هو عالم الامر بمعنی انّ المحدَث لایترکّب منه فلایظهر الّا بهِ لَا فیه لأن المصنوع لایترکّب من الفعل وَ اِنْ حدث عنه، فلاجل الاحتیاج فی بعض الثلاثة الی بعض تشابهت اوقاتها و امکنتها کما تشابهت ذواتُها و ان اختلفت فی حقائقها بخلاف عالم الفعل اماسمعتَ ما قدّمنا من اَنّ اوقاتها تتمایز بنسبة تمایزها و تمایز متعلّقاتها و لم یتمایز وقت الفعل (و هو السرمد) بتمایز متعلّقاته کما مرّ فالزمان امتداد مدّة انتقال الجسم الی الامکنة الظاهرة العقلیّة او مکثه فیها، و الدهر باطنه و روحه و هو امتداد معنوی لمُدَدِ انتقال النُّطَفِ المجرّدة الی اماکنها العَقْلیة او مکثها فیها و امتداد روحانی لِمُدَد انتقالِ المُضَغ المجرّدة الی اماکنها الروحانیّة او مکثها فیها و امتداد صوری لمُدَدِ انتقال الصور النفسانیة المجردة الی اماکنها النفسانیة او مکثها فیها و معنی مدة انتقال العقول الی اماکنها انها فی ترقیها فی مراتب ظهورات الافئدة و قربها الیها بالتخلّقِ باخلاقها و تعلّمها منها خلع بعض قیودِها و محو بعض اشاراتها تسبح فی تلك الافلاك حتّی تصل الی اقرب مقام من مقامات الافئدة و تختلف مدد الوصول

باختلاف قابلیات العقول و فی تنزّلها فی ظهورها بالارواح الی ان تتحقق المظاهر و تختلف مدد التنزل ایضاً کما روی فی نور قلب محمد صلی الله علیه و آله حین تنزّل الی نور روح علی علیه السلام فی ثمانین الف سنة و ذلک ما روی جابر بن عبدالله الانصاری فی تفسیر قوله تعالی کنتم خیر امّةٍ اُخْرِجَتْ للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله اول ما خلق الله نوری ابتدعه من نوره و اشتقّه من جلال عظمته فاقبل یطوف بالقدرة حتی وصل الی جلال العظمة فی ثمانین الف سنة ثم سجدَ للهِ تعظیماً ففتق منه نور علیّ فکان نوری محیطاً بالعظمة و نور علی محیطاً بالقدرة ثم خلق العرش و اللوح و الشمس و ضوء النهار و نور الابصار و العقل و المعرفة و ابصار العباد و اسماعهم و قلوبهم من نوری الحدیث ،و کتنزل انوارهم علیهم السلام الی ارواح الانبیاء علیهم السلام فی الفِ دهرٍ و الی ارواح المؤمنین فی الفِ الف دهرٍ و کذلك مدة انتقال الارواح فی ترقّیها الی مَراتب ظهورات العقول و فی تنزّلاتها فی ظهورها بالنفوس و کذلك مدد انتقال النفوس فی ترقیها الی مراتب ظهورات الارواح و فی تنزلاتها بالطبائع و کذلك مدد انتقال الطبائع فی ترقیها الی مراتب ظهور النفوس و فی تنزّلاتها بالموادّ و جواهر الهباء و هکذا کلّ شیء بحسبه فی ترقّیه و تنزلاته و فی مکثه و کلّها مدد الدهر الّا انّ لطیفه فی العقول و متوسطه فی النفوس و کثیفه فی جواهر الهباء و ما فی الارواح و الطبائع من المدد الدهریّة برازخ بین اللطائف و الکثائف.

و انّما قلنا فی الزمان انه امتداد مدة انتقال الجسم الی الاماکن الظاهرة لأن المکان الحقیقی للجسم لایفارقه لأنه من مشخّصاته و هو البعد المخلوق الّذی شغله الجسم بالحصول فیه و لایدرك کونُه مخلوقاً الّا بنظر الفؤاد و ذلك لأن تصوّره انّما هو لو فرض عدم الجسم کان موضع حجمه فارغاً و حینئذٍ یتوهّم کثیر انه امر اعتباری و لذا فسّروه بانّه البُعد الموهوم الذی تشغله الاجسام بالحصول فیه و بعض فسّره بانه البُعد المجرد الخ، یعنی موجود و لکنه لیس من عالم الملك و انّما هو من عالم الملکوت و هذا کلام لیس علی ما ینبغی لأنه اِنْ

اراد انه قبل حلول الجسم فيه فصحيح و لكنه حينئذٍ لم ينزل من الملكوت و كذلك الجسم الحالّ فيه فإنّه قبل الحلول فى المكان و الزمان فى جوهر الهباء و هو آخر المجردات قبل المثال و انما نَزلا فى الملك حين تعلّقَ به مثاله و حلّ فى المكان و حين حلّ فيه كان الحالّ و المحَلّ جسمانيّين فى المُلْكِ فسبحان من شَقّه و شغله بالجسم الحال فيه رأفةً به و رحمة له.

قال ايده الله: و اللّوحينِ المحفوظ و لوح المحو و الاثبات.

اعلم ان اللّوح المحفوظ جوهرة من زمرّدة خضراء كتب اللهُ فيه بقلم كلمته ما شاء من خلقه و ما فيه من النقوش هى آحاد الموجودات فمن المكتوب فيه جواهر و منه صور و منه طبائع و منه موادّ و منه اشباح و منه اجسام و منه اعراض كالحركات و الالوان و الهيئات و النموّ و الذبول و ما اشبه ذلك و اللوح المحفوظ ثلاث طبقات: الاولى فيها جزئيّات الجبروت و الثانية فيها جزئيات الملكوت و الثالثة فيها جزئيات الملك مثلاً هو كتاب مسطور فزيد و عمرو حروف فيه و الجبل حرف و البحر حرفٌ و البرّ حرف و الهواء حرف و الغيم حرف و المطر حرف و كلّ قطرة حرف و كل شجرة حرف و كل غصن حرف و كل ورقة حرف و هكذا حال جميع افراد الملك من الحركات و الهيئات و الامثال حال قيامها بموصوفاتها و امّا بعد اتّصاف موصوفاتها بشىء لايجامعها تُمحا من هذه الطبقة فتغيب عن حواسّك الظاهرة و تثبت فى الطبقة الثانية التى فوقها من الملكوت فتشاهدُهَا هنالك مكتوبة بشَبَحِ مكانها و زمانها، بيان هٰذا انّك اذَا رأيتَ زيداً فى المسجد يومَ السَّبْت يُصلّى فرض الصبح مثلاً رأيته هو و عمله فى هذا المكان و الزمان ببصرك لأن الجميع فى الملك فاذا انتقل الى حالةٍ اخرى انمحت الحالة الاولى من هذا اللوح الملكى فغابت عن بصرك الى اللوح الملكوتى فتشاهدها بحيالك هنالك يعنى ترى مثال زيد فى المسجد الملكوتى يوم الجمعة الملكوتى يصلّى فقولنا بِشبَح مكانها و زمانها نريد انّها مُعَلّقة بمصوفاتها (بموصوفاتها ظ) الملكوتية لأن الّتى تُشاهِدُ اَمْثِلَةَ ما رأيتَ بعينك كتَبها قلم القدر فى اللوح فى الطبقة الملكوتية بعد ما سارَتْ عنها الطبقة الملكيّة

لأن الزمان سريع التقضّى و الدّهر قارّ بالنسبة الى تقضّى الزمان.

ثم اعلم ان هذا اللوح المشار اليه بطبقاته الثلاث منه ما يستحيل محوه و منه ما يمكن محوه و لايمحى و منه ما يمحى فالاوّل ما كتب فإنّه حين كُتِبَ يستحيل اَلّايُكتبَ و هذه الدقّة جفّ القلم فيها و الثانى ما كُتِب و يمكن ان يمحى ما كتب و يكتب ضدّه و لكنه من جهة الحكمة و ما حقّت عليه الكلمة و الكرم الابتدائى لايمحى و لايغيّر و ذلك مثل اشقاء السعداء الصالحين المطيعين لله تعالى و اسعاد الاشقياء الطالحين العاصين لله تعالى فإنّه سبحانه قادر على ذلك و لكنه لايفعله ابداً و الثالث ما يمحو و يغيّر و يثبت و ذلك بما قدّر من الاسباب و الموانع التى اقتضتها الحكمة الالهيّة من الابتلاء و الاختبار لانتظام التكليف مثاله ان زيداً يقارف المعصية فتحول بينه و بين المدد الالهى الذى به قوامه و بقاؤه فيتقدّر بقاء قواه التى بها حياته خمس سنين فتنظر الملائكة الموكلون به و بقواه فينتقش فى نفوسهم انّه يعيش خمس سنين و ربّما تاب زيدٌ و ندم على ما عمل فانْدَكَّ الحجاب الحائل بينه و بين المَدد فيقوى اتّصال المدد به فيتقدّر بقاء قواه خمسين سنة فتنظر تلك الملائكة الموكّلون به فينمحى ما كان فى نفوسهم قبل و ينتقش مكانه فى نفوسهم انه يعيش خمسين سنة و مثاله فى المحسوس و هو منه ايضاً لو كان جدار مبنى من الطين فى ارضٍ رخوة فانّك اذا تأمّلتَ فيه انتقش فى ذهنك انه يبقى خمس سنين ثم ينهدم لأنه من الطين فى ارض مترهّلة رخوة ثم بعد حين اتى صاحبُه و رجَّبَه بالجصّ و الصّخر من امامه و خلفه و احكم بناءه فلمّا رأيته بعد ذلك انمحَى ما فى خيالك سابقاً و انتقش فيه انه يبقى خمسين سنة مثلا فقد كتب الله سبحانه بما قدّر من الموانع فى تركيب بنية زيد بمعصيته انه يعيش خمس سنين و كتب فى نفوس الملائكة بمشاهدتهم لبنية زيد انه يعيش خمس سنين و كتب سبحانه فى بنية الجدار بتساهل بانيه و واضعه فى الارض الرخوة انّه يبقى خمس سنين ثم ينهدم و كتب فى ذهنك باطّلاعك على حال الجدار انه ينهدم بعد خمس سنين فلمّا تداركت زيداً رحمة اللهِ عز و جل و تاب و قوى اتّصال المدد به كتب الله

سبحانه فی بنية بذلك السبب المقتضى بتقديره انه يعيش خمسين سنة و كتب فی نفوس الملائكة بمشاهدتهم لبنيته انه يعيش خمسين سنة و لمّا تَلافَى صاحب الجدار ما قصّر فی بنائه كتب سبحانه بما قدّر من السبب المقتضى لذلك انه يبقى الجدار خمسين سنة و كتبَ فی نفسك بما شاهدتَ من احكام بناء الجدار انه يبقى خمسين سنة فقد محا سبحانه ما اثبت فی بنية زيد و بنية الجدار بما لحقهما من موانع البقاء و ما اثبث فی نفوس الملائكة و نفسك بما شاهدتما من لوازم الموانع و اثبت بما قدّر من الاسباب فی بنية زيد و بنية الجدار بقاء الخمسين سنة و اثبت ذلك فی نفوس الملٰئكة و نفسك بما اوقفكما عليه فبنية زيد و بنية الجدار و نفوس الملٰئكة و نفسك فی الحالة الاولى الواح المحو و فی الحالة الثانية الواح الاثبات فهذا من ذلك فافهم.

قال ايده الله: و القضاء و القدر و عالم الذر و ما يلايمه من الكلام فی الشقاوة و السعادة الاصليين و ان الثانية كيف تلايم مقام التكليف و ما يترتب عليه من العذاب.

اعلم ان القضاء و القدر فی اصطلاح القوم غير ما اصطلح عليه انا لأن القضاء عندهم سابق على القدر و هو عبارة عن وجود جميع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة مجملة على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودِها فی المواد الخارجيّة مفصّلاً واحداً بعد واحدٍ و ربّما جعل بعضهم القضاء من احكام الوجوب فقال القضاء علمه المحيط بكيفيّة المعلومات و قال و اشرف صفات الذات هو العلم و هو القضاء و الحكم و لهم فی ذلك تحدّسات و ظنونات استنبطوها ممّا عرفوا من انفسهم و قاسوا بها صفات الحق تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

و امّا عندنا فالقدر سابق على القضاء و انّ القدر هو وضع الحدود و الهندسة و القضاء اتمام الصنع و نظمه على ما هو عليه فی الوجود الخارجی كما هو طريقة اهل العصمة عليهم السلام و من الاخبار الجامعة لبيان القدر و القضاء و ما قبلهما من المراتب ما رواه فی الكافی بسنده قال سُئل العالم عليه السلام

كيف علم الله قال علم و شاء و اراد و قدّر و قضى و امضى فامضى ما قضى و قضى ما قدّر و قدّر ما اراد فبعلمه كانت المشية و بمشيّته كانت الارادة و بارادته كان التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء فالعلم متقدّم المشيّة و المشية ثانية و الارادة ثالثة و التقدير واقع على القضاء بالامضاء فللّهِ تعالى البداء فيما علم متى شاء و فيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم بالمعلوم قبل كونه و المشيّة في المشاء قبل عينه و الارادة فی المراد قبل قيامه و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها عيانا و وقتاً و القضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذی لون و ريح و وزن و كيل ممّا دبّ و دَرج من انسٍ و جنّ و طيرٍ و سباع و غير ذلك ممّا يدرك بالحواس فلله تعالى فيه البداء مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء و الله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها و بالمشيّة عرف صفاتها و حدودها و انشأها قبل اظهارها و بالارادة ميّز انفسها فی الوانها و صفاتها و بالتقدير قدّر اقواتها و عرف اوّلها و آخِرها و بالقضاء ابانَ للناس اماكنها و دلّهم عليها و بالامضاء شرح عللها و ابان امرها ذلك تقدير العزيز العليم ه، **و حيث اراد سلمه الله بيان القضاء و القدر بطريق غير مخل و تطويل مملّ و هذا لا يحصل الّا بالاشارة لانها هی التی تطوی البعيد و المقام يقتضی بسطاً فی الكلام الّا ان الوقوف على حد مطلبه هو غاية المرام و لنقتصر فيما اردنا على معنى ظاهر هذا الحديث الشريف.**

فقوله عليه السلام علم و شاء و اراد و قدّر و قضى و امضى، **يريد بهذا العلم العلم الامكانی الراجح الوجود و هو امكانات الاشياء و هذا محل المشيّة الامكانية و هذا هو العلم الذی لا يحيطون بشیء و** شاء **هذه المشيّة الكونية المتعلّقة بالاكوان ای وجودات الاشياء المتعيّنة و هذا هو العلم الذی يحيطون به باذنه تعالى** و اراد **هی الارادة العيْنية المتعلّقة باعيان الاشياء و بها حدثت القوابل و انفعالات الوجودات و بهذه المشية و الارادة تحقّق الخلق الاوّل الذی هو كالمداد للكتابة و كالخشب للسرير و الباب و غيرهما و فی هذا المقام هذه**

المواد صالحة لأن تلبس صور السعادة و الشقاوة و القوّة و الضعف و الغنی و الفقر و العلم و الجهل و المعرفة و الانکار و سائر الصفات المتضادّة و فی هذا المقام کان الناس امّةً واحدة و قدّر هو وضع الحدود من الکم و الکیف و الرزق و اجل الظهور و البقاء و الفناء و المعرفة و الانکار و الطاعة و المعصیة و السعادة و الشقاوة و غیر ذلك و فی هذا المقام کان الخلق الثانی و التکلیف فی عالم الذّر و یجری فی هذه المراتب الثلاث لله تعالی البداء بالمحو و الاثبات و التغییر فی الذوات و الصفات و فی سائر الحدود المشار الیها و قضی اتمام ما قدّر مما اراد و شاء فیما علم منها و فی هذا المقام یکون الغالب امضاء ما قضاه لقلّة عروض الموانع المنافیة بعد وقوع القضاء و لهذا ورد اذا قضی امضی و قد یجری هنا البداء فیقضی و لا یمضی و الیه الاشارة بتأویل قوله تعالی الم تر الی ربّك کیف مدّ الظّلّ و لو شآء لجعَله ساکناً ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً ثم قبضناه الینا قبضاً یسیراً ، و امضی ای اظهر ما قضاه مُبَیَّنَ العلل مشروح الاسباب لأن کل شیء خلقه انما خلقه مشابها لهیئة مشیّته المتعلّقة به و هی مظهر الصفات العامّة و العجائب الغیر المتناهیة فیخرج دلیلاً علی شیء و مدلولا لشیء و مثالاً لشیء و له مثال و علة لشیء و معلولاً لشیء و علماً بشیء و معلوماً لشیء و عرضاً لشیء و معروضاً لشیء و هکذا

و قوله فبعلمه کانت المشیة ، یعنی ان هذا العلم الامکانی و المشیّة هی الکونیّة و لاتتعلق الّا بامکان لتکسوه حلّة الظهور الکونی الخارجی و قوله و بمشیته کانت الارادة ، یعنی ان الارادة انّما تتعلق بعین الکون و الکون من المشیّة و قوله و بارادته کان التقدیر ، یعنی به انّ التقدیر انّما یکون فی الاعیان ای الموادّ التامّة و هی انّما یکون بالارادة و قوله و بتقدیره کان القضاء ، یعنی انَّ القضاء انّما یتعلّق بالاشیاء بعد تقدیرها و قوله و بقضائه کان الامضاء ، لأنه تعالی انّما یمضی ای یظهر و یأذن للمفعول بالخروج بعد اتمامه و قضائِهِ و قوله فالعلم متقدّم المشیة ، یراد به العلم الامکانی الحادث یعنی المشیّة الامکانیة و متعلّقها من الامکانات الرّاجحة الوجود و قوله و المشیّة ثانیة ، المراد بها المشیّة

الکونیة المتعلّقة بالاکوان المقیّدة و کونها ثانیة للعلم و الارادة ثالثة دلیل علی ارادة العلم الحادث لدخوله فی جملة المعدودات و قوله و التقدیر واقع علی القضاء بالامضاء، یشیر الی انّ التقدیر فی المادّة ایجاد اسباب القضاء من المتمّمات للماهیّة خصوصاً الثانیة و قوله فللّه تعالی البداء، الی قوله: فلا بداء، یشیر الی انّ له تعالی فیما یرید قضاءه قبل ان یقضیه فی جمیع مراتب ما ذکره به قبل القضاء البداء فی محوه و تغییره و تبدیله فاذا قضاه و امضاه فلا بداء له فیما قضی و امضی و له تعالی المحو و التغییر و التبدیل فی المقضیّ کیف شاء متی شاء و قوله فالعلم بالمعلوم قبل کونه، یعنی فی امکانه، و المشیة فی المشاء قبل عینه، یعنی فی کونه، و الارادة فی المراد قبل قیامه، یعنی فی عینه التی هی ماهیته النوعیة قیل (قبل ظ) قیامه بشیء من مشخّصاته، و التقدیر لهذه المعلومات قبل تفْصیلها و توصیلها عیانا و وقتاً، یعنی انّها قبل التفصیل المربوط بالتوصیل فی الخارج و الوقت معلومات ای انّها انّما تتمایز قبل التقدیر فی العلم المسمی بنون فی قوله تعالی ن و القلم و ما یسطرون فهی کالحروف فی المداد و کالسریر و الباب و الصنم فی الخشب قبل التفصیل المربوط بالتوصیل نعم التقدیر فی التفصیل قبل التوصیل و امّا التفصیل مع التوصیل فهو القضاء فلذا قال قبل تفصیلها و توصیلها عیا و وقتاً الذی هو مقام القضاء و قوله و القضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات، الی قوله: مما یدرک بالحواس، یشیر فیه الی ان القضاء قبل الامضاء قد تقتضی الحکمة تعلق البداء به من محو و تغییر و تبدیل و ان کان نادر الوقوع بالنسبة الی عدم التعلّق لملازمة الامضاء له غالباً و الی هذا اشار علیه السلام قبل بقوله: فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء، یعنی انه قبل ارتباط الامضاء به قد یقع و یتعلق به البداء و یحتمل انه اذا کان القضاء خیراً و سعادة و طاعة لایتعلق به البداء و ان کان قبل الامضاء کما تشیر الیه بعض الاخبار بخلاف ما لو کان المقضی شراً و شقاوة و معصیة فإنّه قبل الامضاء یکون فیه البداء و قوله فاذا وقع العین المفهوم المدرك فلا بداء و الله یفعل ما یشاء، یراد منه انه اذا وقع المقضی فی خارج الوجود و ظاهره فلا بداء و قبل ان

یکون مفهوما مدرکا یجوز فیه البداء بالّا یکون مفهوماً مدرکاً بمحوه او تغییره او تبدیله او بان ینقص من اجل بقائه فی الوجود قبل ان یقدّره او بعده لأن کل اسباب البقاء و الوجود نعمه لاتخرج عن قبضته بعد الاعطاء کما هی قبل الاعطاء یعطی ما یشاء منها من یشاء کما یشاء و یمنع منها ما یَشاء مَنْ یَشاء کما یشاء و قولُهُ و الله یفعل ما یشاء ، اشار فیه الی نحو هذا و الَی ما یُسْتَقْبَلُ من اَحْوَال المقضی قوله فبالعلم علم الاشیاء قبل کونها ، بامکاناتها الراجحة اللازمة لها التی لاتفارقها منذ امکَنَها مخترعها و قوله بالمشیة عرف صفاتها و حدودها و انشاءها قبل اظهارِها ، ای صفات اکوانها من کم و کیف و حدود اکوانها من رتبة و جهة و انشاء اکوانها من مکان و وقت و قوله و بالارادة میز انفسها فی الوانها و صفاتها ، ای میّز اعیانها فی نورها و ظلمتها و صفات اعیانها فی اقبال قبولها وَ ادباره و قوله بالتقدیر قدّر اقواتها و عرف اوّلها و آخِرَها ، ای قدر آجالها و ارزاقها و قابلیاتها وَ مقبولاتها و اجاباتها و انکاراتها و طاعاتها و معاصیها و جمیع اسبابها و مسبّباتها و عرف اوّل اعمالها و احوالها و اقوالها و اَواخرها و اوّل ظهورها و بطونها و آخرهما و قوله و بالقضاء ابان للناس اماکنها و دلّهم علیها ، ای ابان محال ظهُورها کالانسان فی فوق الارض و الحوت فی البحر و السحاب فی الهواء و النجوم فی السماء و الاضواء فی الکثیف و الصور فی المرایا و فی الماء و هکذا و دلّهم علیها بالعقول و النفوس و الاسماع و الابصار و الالفاظ و الاشارات و الاضواء و الالوان و المقادیر و ما اشبه ذلك و قوله و بالامضاء شرح عِللَها و ابان امرها ، یعنی شرح عللها فجعل کلّ فرد منها دلیلاً و مدلولاً علیه و علما بشیء و معلوماً به و هکذا و شرح هیئة الترکیب و مراتب الصنع کما قال تعالی یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة و غیر مخلقة لنبین لکم و هذا من شرح العلل و انما خلقها کذلك لئلایتوهم من الناس انها غیر مصنوعة فشرح لهم کثیراً من الادلة منها انه خلق الانسان فی اطوار علی التدریج کما فی الآیة المذکورة ذلك تقدیر العزیز العلیم .

و اما قوله و عالم الذر و ما یلائمه من الکلام فی الشقاوة و السعادة الاصلیین، فاعلم انه انما تم الخلق الاول الذی هو من المشیة و الارادة المعبر عنه بالکون و العین الذی هو الهیولی للخلق الثانی کالخشب لما یعمل منه من السریر و الباب و الصنم و غیر ذلک بالتکلیف الاجمالی المتوجّه الی المکلّفین علی الوجه الکلّی و قبوله کمقبوله و ذلک کالصلوح الکلّی فی نوع الخشب من کل جزءٍ منه للسریر و الباب و الصنم و السفینة و ما اشبه ذلک فخرجوا فی الوُجود العینی بالتکلیف الکلّی الاجمالی متمایزین فی ظواهرهم بالمشخّصات الکونیّة متّفقین علی الصلوح النوعی فنشرهم تعالی بید کلمته بین یدی قَدَرِه حین اخبر عنهم فی کتابه العزیز بقوله کان الناس امّة واحدةً یعنی فی الاجابة النوعیة الاجمالیة فبعث الله النبیین مبشّرین و منذرین و کان تعالی قد نثر النبیین قبل هذا المشهد فی المشهد الثانی بالف دهرٍ و ارسل الیهم محمّداً صلی الله علیه و آله و علیهم فقرأ علیهم ما اوحَی الیه ربّه فی المشهد الاوّل الذی هو قبل مشهدهم بالف دهرٍ فقال لهم الله سبحانه علی لسان محمّدٍ نبیّه صلی الله علیه و آله الستُ بربّکم و محمّد نبیّکم و علیٌّ و الائمةُ من ذرّیته اولیاؤکم و اَئِمّتکم فقالوا بلَی فبعثهم علیهم السلام بما عهد الیهم علی لسان نبیّه محمّد صلی الله علیه و آله الی الناس و کان الناس کما ذکرنا اوّلاً قد عرض علیهم التکلیف الاجمالی و هو ما اعطوه من العهد من انفسهم اَنْ یطیعوه و لم یفصّل لهم فی هذا المقام خصوصات طاعاته حین اخذ هذا العهد بل طلب منهم مطلق الطاعة فاعطوه من انفسهم ذلک متفقین فی الاجابة المطلقة مختلفین فی الطویّة و ذلک لأن اخذ العهد منهم للهِ کان علی السنة اولیائه علیهم السلام و لم یذکروا لهم اسباب طاعتهم لله تعالی و وسائطها و لا خصوص شیء منها فاجابوا التکلیف المطلق بالاجابة المطلقة و انطوی بعض منهم علی انه تعالی ان اتّخذ فی ذلک وسائط من غیرهم و اسباباً من دونهم لم یقبلوا فکانوا بالاجابة المجملة المطلقة متساوین فلمّا بعث سبحانه النبیین مبشّرین و منذرین بما عهد الیهم الی الناس فی المشهد الثالث باخذ العهد لله سبحانه بالتکلیف التفصیلی و خصوص کل

طاعة وجب فيها ذكر شرائطها و اسباب قبولها و وسائطها فقال من انطوى على الخلاف انما لم نعاهد ربّنا الّا على طاعته من غير شرائط و وسائط و ليس غيرنا الّا مثلنا فقالت لهم رسلهم انّ الله سبحانه لم يكلّفكم الّا بواسطة و لم يخاطبكم بذاته و قبلتم ذلك لعجزكم عن التلقّى عنه بدون الواسطة فكيف تقدرون على طاعته بدون الواسطة لأن ما لا يوافق محبته و رضاه لا يصلح ان يكون طاعة له و لا يعلم محبّته و رضاه الّا من يقدر على التلقّى منه قالوا اذا اطعناه بما وقّفنا عليه الواسطة و لم يقبل غير ذلك كان الواسطة وليّاً علينا قالت رسلهم لذلك خلقكم و به اقامكم قالوا لا نطيع امره بواسطة بل نريد طاعته بغير واسطةٍ فنكثوا ما عاهدوا الله عليه و هو تأويل قوله تعالى و جعلنا بينهم و بين القرى التى باركنا فيها قرى ظاهرة و قدّرنا فيها السير سيروا فيها ليالى و ايّاماً آمنين فقالوا ربّنا باعد بين اسفارنا و ظلموا انفسهم فجعلناهم احاديث و مزّقناهم كل ممزّق ، و بالعبارة الظاهرة انه سبحانه جعل فيهم الاختيار و هو الصلوح لفعل الشىء و ضده و ندبهم الى ما فيه نجاتهم من غضبه و فوزهم برضاه فاجاب من خلق للاجابة باجابته و انكر مَن خُلِق للانكار بانكاره و عدم قبوله و كان ما كان من الفريقين عن اختيارهم و علمهم بعاقبة ما هم عاملون و لذلك جعل فيهم الاختيار و التمكين من فعل الشىء و ضده و التمكن بما جعل فيهم من الارادة الصالحة و الآلات الصالحة لكلى الطرفين و انما مكّنهم من خلاف امره ليعملوا بامره مختارين اذ مَن لم يقدر على المعصية لم يقدر على الطّاعة لأن شرط الطاعة ان يفعل ما امر به مع قدرته على تركه ليكون فعله طاعة.

و قوله سلمه الله : فى السعادة و الشقاوة الاصليين ، بيانه فى اصليّتهما انّه تعالى خلق الوجود و هو مادّة الشىء النورية و لا بدّ لها فى تقوّمها من ضدّ تستند اليه و يستند اليها فخلق لذلك الماهيّة الظلمانية و هى صورة الوجود اى انفعاله و نعنى به انه لمّا خلقه الله انخلق فالمحدث الوجود و انحداثه الماهية فكل مخلوق لا بد له من اعتبارين اعتبار من خالقه و اعتبار من نفسه فالاول وجوده و مادته خلقها لا من شىء و الثانى ماهيته و صورته خلقها من نفس وجوده كما

تفهم من قولك خلقه فانخلق فإن انخلق صورة ما احدثه الله سبحانه فكان هذان محدثين و كل محدث يحتاج فى بقائه الى المدد فالفاعل سبحانه يمدّه من نوعه كما يمدّ الطين من الطين و الماء من الماء و الهواء من الهواء فلكل ميل الى نوع مدده فللوجود الذى هو نور ميل الى المدد من نوعه الذى هو النور و هو الطاعات و انواع الخيرات و للماهية التى هى ظلمة ميل الى المدد من نوعها الذى هو الظلمة و هو المعاصى و انواع الشرور و قيام كل منهما بمدده كقيام الصورة فى المرءاة بمقابلة الشاخص لكن لما كانا منضمين اكتفى احدهما بمدد الآخر فى مطلق البقاء المتحقق بادنى صدق الاسم عليه فى اصل ذاتيته بمعنى عدم ارتفاعه حقيقته اصلا مع وجود مدد ضدّه فى حال انضمامهما لا بمعنى بقائه فى رتبته من القرب او البعد و ذلك لأنه لمّا كان معتمدا و مستنداً الى ضدّه المستمد حصل له مسمى بقائه بالاستناد الى المستمد مثلاًاذا كانا منضمين ظهر زيد و لا بد لبقاء زيد من بقائهما و لا بد لبقائهما من المدد من احدهما او من كل منهما على التعاقب لا غير لأن الاستمداد من كل منهما فى حال واحد يلزم منه فناؤهما فاذا استمد وجود زيد من النور بتوفيق الله سبحانه من الاعمال الصالحات قوى و تماسكت ماهيّته باستنادها اليه الّا انها تكون مقهورة تحت سلطنته فلاتكاد تميل الى شىء من نوعها فحينئذ تكون مطمئنّة و راضية و مرضيّة و كاملة و ينقلب لونها من السواد و الظلمة الى الزرقة السماوية و اذا استمدت ماهيته من الظلمة بخذلان الله عز و جل من المعاصى قويت و تماسك وجوده باستناده اليها الّا انه يكون مقهوراً تحت سلطنتها فلاتكاد يميل (تميل ظ) الى شىء من الخير فحينئذ يَكون ظالماً جهولاً و مجرماً و اناثاً و شيطاناً مريداً لعنه الله ، ففى صورة استمداد الوجود قربت الماهية من رتبتها البعيدة فكانت اختاً للوجود فإن تابوا و اقاموا الصلوٰة و آتوا الزكوٰة فاخوانكم فى الدين الّا انّ حقيقتها لم ترتفع اصلاً و فى صورة استمداد الماهية بعد الوجود من رتبته القريبة و من يتولهم منكم فإنّه منهم انّ الله لايهدى القوم الظالمين فلمثل ما اشرنا اليه كانت السعادة و الشقاوة اصليّين و ذلك باعمالهم و ما تُجْزَون الّا ما

كنتم تعملون

و امّا قوله سلّمه الله : و انّ الثانية كيف تلايم مقام التكليف و ما يترتّب عليه من العذاب ، فيريد منه ان الشقاوة و السعادة اذا كانا اصليين كيف يلائم اثباتهما مقام التكليف الخ و بيانه ما اشرنا اليه ان الاصالة المذكورة محدثة بفعل المكلّف الاختيارى و انما سمّيا باصليّين لانهما مشخّصات المكلف و مميّزاته عن غيره فهما حدود صورته الشخصيّة و هى مع حدوثها عن فعله و صدورها عن قابليته جزء ماهيته لأن ماهيّته لاتتقوّم بحصّة مادته من نوعه الّا بها كالسرير فإنّ الهيئة الشخصيّة جزء ماهيته التى يفارق بها الباب و السفينة و يغايِرُهما حقيقةً مع ان حدوثها عن قابليّته التى هى الصلوح المشار اليه سابقا فإنّه هو الاختيار فى حَقِّهِ و لا حقيقة للسرير معقولة و لا محسوسة الّا بهذه الصورة الشخصية لانها جزء ماهيته حقيقة و قبل تعلّق هذه الصورة بحصّة السرير من الخشب لم يكن للسرير وجود متعيّن الّا فى العلم خاصّة و هذا اية حكم المكلّف فى تشخّصه فى التكليف فى عالم الذر بالشقاوة و السّعادة فهما فيه اصليتان لانّهما جزء ماهيّته و هذا لاينافى مقام التكليف و ما يترتّب عليه من الثواب و العقاب لأن هذه الماهيّة التى لاتتحقّق شيئيّة الشىء الّا بها انّما حدَثَتْ بقابليّته فوجود القابليّة و الماهية التى هى جزء شيئيّة الشىء و شيئيته مُتَسَاوِقتانِ فى الظهور فى الاعيان و حدوث ذلك كله باختيار الشىء لأن تحقق الاختيار فيها مساوق فى وجوده لوجودها فاذا ثبت ان الصورة الشخصية جزء الماهية و ان كل واحدٍ من القابل و المقبول حدث بالاختيار و كل ذلك متساوق ثبت ان المكلّفين فاعلون لاعمالهم من طاعة و معصية فلايكون منافيا لمقام التكليف و ما يترتّب عليه من الثواب و العقاب لأن المنافاة انما تكون لو كانت الماهيات غير مجعولة او مجعولة بغير اختيار المكلّف او باختياره و لم يُيَسّر للموافاة لو ارادها فيلزم من الاول طلب المحال او تحصيل الحاصل لعدم جواز انقلاب الحقائق و تعذر ايجاد الموجود و من الثانى الجبر المنافى للعدل و الحكمة و من الثالث ابطال الكرم و منع المتفضل فضله بل كانت مجعولةً باختياره مشفوعةً

باللّطف و الرّحمة .

قال سلّمه الله : و تحقيق البَداء و الاجلين المحتوم و غيره .

اقول اَمّا البَداء فقد تقدّم ما يبيّن كيفية ظهوره و سبب تعلّقه و امّا الاشارة الى مصدره القريب من الكيفيّة فاعلم ان الحكمة فى الايجاد معرفة الموجد و فائدة المعرفة ابلاغهم جلائل النعم و اطِلاعهم على عظائم مراتب الجود و الكرم فخلق الخلق ليغمرهم بجزيل نعمائه و يعرّفهم عظيم كرمه و آلائه فاقتضت هذه الغاية ايجاد الخلق على اكمل النظام فيكون اثبات ما لم يكن و محو ما كان ثابتاً و ايجاد ما لم يوجد و ابقاء ما وُجد على حسب ما يؤدّى الى ابلغ مصلحةٍ تتصوّر فى حقّ الخلق فمنها ما تقتضى المصلحَةُ بقاءه بقدر ما كتب له من الاجل و منها ما تقتضى تغييره او محوه او اثباته و منها ما تقتضى ابقاءَهُ ازيد مما كُتب له من الاجل فيمحى ما كتب اوّلاً و يزيد فى خلقه ما يشاء و فى كلّ ذلك صلاح لعامّة النظام و لخصوص ما غيّر بزيادةٍ او نقيصَةٍ او اُبْقِىَ عَلَى ما ظهر به فى الوجود فامرض الصحيح لمصلحته و لمصلحة النظام و اصحّ المريض كذلك و اغنى الفقير و افقر الغنى و احيى الميت و اماتَ الحىّ كلّ ذلك لمَا ارادَ بهم من الخيرات و النعم العظام ابلاء بنعمه و اظهاراً لكرمه ليجزى الذين اساؤا بما عملوا و يجزى الذين احسنوا بالحسنى و قد ورد عنه صلى الله عليه و آله لو علمتم لحم العظام لما اخترتم الّا الواقع او كما قال و مع ذلك فهى آجٰال تتقضّىَ و مُدَدٌ تتصرّم ظهر سر الخليقة على هيئة الحقيقة و هيئة الحقيقة على تأثير الحق عز و جل و تَأثير الحق سبحانه بعلمه يعنى انّ ما سمعتَ ممّا اشرنا اليه و ما لم تسمع انّما ظهر مثالاً و دليلاً حاكيا بهيئتِهِ هيئة الحقيقة يعنى هيئة فعل اللهِ تعالى و فعل الله تعالى انّما ظهر على هيئة نفسه التى هى تأثير اللهِ تعالى و تَأثير الله سبحانه انّما اظهره الله و احدثه على هيئة نفسه بعلمه تعالى و هذا سرّ الخليقة و تطوّراتها فى اطوارها باوطارِها و هذا العلم المشار اليه هو العلم الاشراقى الذى يسمونه عليهم السلام بوقوع العلم على المَعلوم و هو العلم الراجح الوجود و هو ظهور العلم الذاتى به و ذلك الظهور هو سر الاسرار الجارية على هياكله

الاقدار.

و قوله و الاجلين المحتوم و غيره بيانه ان المحتوم هو حدّ التقدير لمدّة البقاء المقدّر و هو خلق من خلق اللهِ و حجر محجور يحدثه الله بدواعى سرِّ الخليقة المشار اليه قبل و بيان هذا البيان ان الفيض الابتداعى الذى ملأ العمق الاكبر ليس له انقطاع و لا انتهاء فاذا وجد به القابل له اسْتمر انبساطه على القابل و هذا الاستمرار هو علّة البقاء و الدوام حتى ينزل الحجاب و الحجر المحجور كاشراق الشمس ما دامت موجودة و هى مقابلة للجدار فإنّ الاستضاءة ابداً باقية ما استمرت المقابلة فاذا اقتضت المصلحة عدم الاستضاءة بسرّ الخليقة احدث حجاباً حائلاً بينها و بين الجدار و هذا الحجاب انما احدثه حين اراد رفع الاستضاءة و كان هذا الحجاب غائباً فى الامكان الراجح لم يحضر فاذا اريد الرفع دُعِيَ فجاء فاذا جاء لايستأخر الاستضاءة سَاعة و لاتستقدم فهذا الحجر المحجور و الحجاب المستور هو الاجل المحتوم المذكور كان غائباً فى الامكان فإن اقتضت المصلحة حضوره دعى فجاء و ان اقتضت تَأخيره لم تدع و هو الاجل المقضى الذى يزيد و ينقص و معنى انه يدعى انّه يكوّن من خزانة الامكان الراجح فافهم.

قال سلّمه الله: و سرّ اربعيّة الاركان لعرش الرحمٰن و حال حملتها الاربعة و سرّ انهم يومئذ يصيرون ثمانية كلها بطريق التوسط من غير ايجاز مخل و لا اطناب ممل، انتهى كلامه اعلى الله مقامه.

اقول امّا سرّ اربعية الاركان لعرش الرحمٰن فلان الوجود الذى يمكن حصره بالاجمال اربعة اقسام و عليها يدور النظام من الايجادات و الاحكام و هى الخلق و الرزق و الموت و الحيوٰة و اليه الاشارة بقوله تعالى الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركآئكم من يفعل من ذلكم من شىء سبحانه و تعالى عما يشركون فتحدّى عباده المنادّين له بشىء من ذلك و لو كان شىء خامس لجاز ان يقال اذا لم يجز ان تفعل الشركاء شيئاً من هذه الاربعة جاز ان تفعل من غيرها و تصدق به الشركة و انّما قلنا الوجود الذى يمكن حصره

بالاجمال لأن حصره بالتفصیل ان کان بالامکان لزم الانقطاع و هو لیس بمنقطع فی الامکان و لا محدود فیه و ان کان فی الامکان لأن الامکان غیر متناهٍ فی الامکان و الیه الاشارة بقوله تعالی خالدین فیها ما دامت السمٰوات و الارض الّا ما شآء ربّك عطآء غیر مجذوذ و قال تعالی و فاکهة کثیرة لا مقطوعة و لا ممنوعة و قولنا الذی یمکن حصره احترازاً عن الوجود الحق تعالی لأن هذه الاربعة المشتملة علی جمیع وجودات الامکان بعض مظاهر الحق فإنّ الحیوٰة الذاتیة و العلم الذاتی و القدرة و البقاء و السّمع و البصر الذاتیات و غیر ذلك من الصفات الذاتیة و العنایات الالهیة لاتدخل فی معنی یمکن الّا مظاهرها الفعلیّة.

و الحاصل انه لمّا انحصرت وجودات الامکان فی الاربعة و کانت مبادی ایجاداتها داخلة فی الصفة الرحمانیة ظهر الرحمٰن بهذه الصفة علی جامع حواملها الّذی یسع تلك الایجادات و هو العرش و هو عبارة عن اربعة ملائکة ای مسمَّین فی الجملة بهذا الاسم و هم فی الحقیقة خلق اعظم من الملٰئکة و لهم اسماء کثیرة فی کلام الائمة علیهم السلام و فی کلام العلماء و الحکماء ففی کلام سیّدالساجدین علیه السلام ان العرش مرکب من اربعة انوار نور منه احمرت الحمرة و نور اصفر منه اصفرّت الصفرة و نور اخضر منه اخضرت الخضرة و نور ابیض منه البیاض و منه ضوء النهار او کما قال و المراد من النور الاحمر هو الملك الذی علی ملائکة الحجب و منه مظهر الخلق و المتلقّی عنه جبرئل و هو رکن العرش الاسفل الایسر و هو المسمی بالطبیعة الکلیّة و النور الاصفر هو الملك الذی هو روح من امر الله و منه مظهر الحیوٰة و المتلقّی عنه اسرافیل و هو رکن العرش الاسفل الایمن و هو المسمی بالروح فی قوله صلّی الله علیه و آله اول ما خلق الله روحی و بعض العرفاء یسمیه بالبراق بناءً علی طریقتهم فی التأویل و النور الاخضر و هو الملك الذی علی ملائکة الحجب و منه مظهر الممات و المتلقّی من صفته عزرائیل و هو الرکن العرش الاعلی الایسر و هو المسمّی باللوح و الکتاب المسطور و هو المسمی بالنفس الکلیة و النور الابیض و هو الملك المسمی بالروح و روح القدس و المسمی بالعقل

الکلّی و بالقلم و الملك المتلقّی من صفته میکائیل و هو الرکن العرش الاعلی الایمن و هو المراد من قوله صلی الله علیه و آله اوّل ما خلق الله عقلی و العقل او نوری و انّما قلنا من صفته فی الاخضر و الابیض لأن الاخضر یتلقی من ذاته میکائیل و الابیض یتلقی من ذاته جبرئل و هنا تفاصیل کثیرة لسنا بصددها و هذه الاربعة الذین هم ارکان العرش المسمّون بالعالین هم اوعیة جمیع آثار الرحمانیة و مظاهرها و هم الحافظون لها و حَملتُها و الاربعة المتلقّون منهم یعنی جبرئل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل هم المؤدّون عن العالین الحافظین الی قوابل الموجودات احکام الامور الاربعة الخلق و الرزق و الممات و الحیوٰة ففی الدنیا حملة العرش اربعة فإن ارید الحمل الذی هو الحفظ فهم العالون و ان ارید الحمل الذی هو التأدیة فهم جبرئل و میکائل و اسرافیل و عزرائل هذا فی الدنیا و فی الاخرة یحمل ثمانیة و یراد به وجوهاً: منها حملة الحفظ و حملة التأدیة کما مرّ و منها احکام الاربعة فی الدنیا و فی الآخرة او فی الرجعة فإن ارید علی هذا فی الآخرة فالمراد من الموت هلاك الدّین و هو شقاوة الابد نعوذ بالله و منها اذا ارید به الدین فالثمانیة نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی و الحسن و الحسین صلی الله علیه و آله و علیهم و منها اَنْ یراد به الاعم فیکون المراد بالحملة الثمانیة هؤلاء الثمانیة علیهم السلام فانهم حافظون للاکوان الوجودیّة و الأکوان الشرعیّة امّا من کلّ واحدٍ بنسبة مقامه منها و امّا علی التوزیع بمعنی ان نوحاً و ابراهیم و موسی و عیسی حاملون لبعضٍ منها علی قدر احتمالهم و محمداً و علیاً و الحسن و الحسین صلی الله علیه و آله و علیهم حاملون للکلّ علی الانفراد و الاجتماع اذ کلّ واحد منهم صلی الله علیهم علة تامّة لکل شیء من التکوینیّة و شرعها و التشریعیّة و وجودها و منها انّ العدد باعتبار ادراك عامة الخلق لذلك ففی الدنیا یدرکون اربعة و فی الآخرة ثمانیة و منها ان ذکر الثمانیة باعتبار حمل اربعة لظاهر تلك الامور و حمل اربعة لباطنها و امثال ذلك و فیه وجوه لا فائدة فی ذکرها اوْ لایحسن ذکر بعضها و الحمد لله رب العالمین و لا حول و لا قوة الّا بالله العلی العظیم و صلی الله علی محمد و آله

الطاهرين.

و كتب احمد بن زين الدين الأحسائى ضحى الثالث من جميٰدى الثانية سنة ثلاثين بعد المأتين و الالف حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً.



الرسالة الاعتبارية
فى بطلان ما اعتمدوا عليه من الامور الاعتبارية
على جهة القطع و اليقين

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الاعتبارية

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى انه قد حصل كلام من بعض الطلبة المحصّلين و العلماء العارفين الطالبين للحق و اليقين الذين لايكتفون بالظن و التخمين فيما يذكره اكثر العلماء و الحكماء من اثبات الامور الاعتبارية و غيرها و كثرة ما يبرهنون عليها حتى كانت عندهم من المسائل القطعيّة بحيث كان اكثر مَن يُعَدّ من المحققين المدقّقين اذا سمع شيئا من ذلك او رءاه تلقّاه بالقبول و لم ينظر فيه و لم يتدبّر فى ادلّته و لم يتفهّم ذلك مع ان تلك المسائل التى اعتمدوا عليها مع ادلّتها التى بنوها عليها اذا رجع العاقل الى الادلّة العقلية و النقلية خصوصا ما دل عليه الكتاب و السنة من النظر فى ايات الله فى الافاق و فى الانفس و خصوصا ما اصّله ائمة الهدى محمد و اهل بيته الطاهرون صلّى الله عليه و عليهم اجمعين مثل قول الصادق عليه السلٰم العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة فما فُقِد فى العبودية وجد فى الربوبيّة و ما خفى فى الربوبية اصيب فى العبودية قال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربّك انه على كل شىء شهيد يعنى موجود فى غيبتك و فى حضرتك ه، و قوله عليه السلٰم كلّما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم (عليكم خ) ه، و مثل قول الرضا عليه السلٰم قد علِمَ اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لايكون الا بما هيٰهنا ه، و امثال ذلك اذا تدبّرها تبيّن له بطلان ما اعتمدوا عليه على جهة القطع و اليقين لايأبَى ذلك الّا مكابر لعقله او جامِدٌ على ما انست به نفسه فاحببتُ اَن أُنَبِّهَ على ذلك افهام الغافلين بذكر بعض الادلة الذوقيّة التى يقطع بها كلّ مُنصِفٍ طالبٍ للحق اذ ليس بعد الحق الّا الضّلال و على الله سبحانه قصد السبيل و هو حسبنا و نعم الوكيل .

و ممّن ذكر ما اشرنا اليه فخر العلماء و الحكماء المتألّهين المحقق الخواجه نصير الدين قال رحمه الله فى التجريد و القدم و الحدوث اعتبارانِ ينقطعانِ بانقطاع الاعتبار، و قال العلّامة الحلّى رحمه الله فى شرحه اقول ذهب المحقّقون الى ان القدم و الحدوث ليسا من المعانى المحقّقة فى الاعيان و ذهب عبدالله بن سعيد من الاشعريّة الى انهما وصفان زايدان على الوجود و الحق خلاف ذلك و انهما اعتبارانِ عقليّانِ يعتبرهما الذهن عند مقايسة سبق الغير اليه و عدمه لانهما لو كانا ثبوتيّين لزم التسلسل فإن الموجود من كلٍّ منهما اِمّا ان يكون قديما او حادثا فيكون للقدم قدم و كذا الحدوث هف بل عقليانِ يعتبرهما العقل و ينقطِعان بانقطاع الاعتبار العقلى و هذا جواب عن سؤال مقدّر و هو ان يقال اذا كان القدم و الحدوث امرين ثبوتيّين فى العقل امكن عروض القدم و الحدوث عليهما و يعود المحذور من التسلسل و تقرير الجواب انهما اعتبارانِ عقليّان ينقطعانِ بانقطاع الاعتبار فلايلزم التسلسل انتهى. و قال فى المتن بعد ذلك و لا يفتقر الحادث الى المادّة و المدة و الّا لزم التّسلسل و قال الشارح ذهب الفلاسفة الى انّ كلّ حادثٍ مسبوق بمادّة و مدة لأن كل حادثٍ ممكن و امكانه سابق عليه و هو عرض لا بدّ له من محلٍّ و ليس بمعدومٍ لانتفائه فهو ثبوتى هو المادة و لأن كل حادث يسبقه عدمه سبقاً لايجامِعُه المتأخر فالسبق بالزمان و هو يستدعى ثبوته فهذان الدليلانِ باطِلانِ لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة ممكنة فمحلّ امكانها مغاير لها فتكون لها مادّة اخرى على انّا قد بيّنّا ان الامكان عدمىّ لأنه لو كان ثبوتيا لكان ممكِناً فيكون له امكان و يلزم التّسلسل و الزمان تتقدّم اجزاؤه بعضُهَا على بعضٍ بهذا النوع من التقدّم فيكون للزَّمان زمان هف انتهى.

اقول الحقّ اَنّ القِدَم و الحُدوث من المعانى المحقّقة فى الاعيان لأن القديم ان لم يتحقق اِتّصافه بالقِدَم فى الخارج لم يكن قديماً و الحادث اذا لم يتّصف فى الخارج بالحدوث لم يكن حادثاً و لا يلزم فى تحقّقِه كونُه منفرِداً بنفسه غير منضمٍّ فى تقوّمه و تحقّقِه الى غيره بل يصدق تحقّقه و ثبوته بوُجودِه فى مَوْصُوفِهِ و معروضه و لو كان لايتحقق ثبوت الشيء و تحقّقه فى الخارج الّا

اذا كان منفرداً عن غيره مستَقِلّاً بنفسِه غير منضمّ الى غيره و الّا فهو اعتبارى كانت جميع صفات الواجب تعالى كالعلم و الحيوٰة و القدرَة و السمع و البصر اعتباريّة لا تحقّق لها فى الخارج مع انّها عين ذاته و ليست منفردة عن ذاته بل هى صفات متّحدة بذاته مع انه لايقول احد بان شيئا من صفاته تعالى الذاتيّة اعتبارى لا تحقّق لها فى الخَارج كيف و هى عند الكلّ موسومة بالثّبوتيّةِ بمعنى انها ثابتة له تعالى فى الخارج لا فى الذهن و الاعتبار فعلمه و قدمه شىء واحد فإن كان لو فرض تحقق قدمه و ثبوته فى الخارج لزم التّسلسل المحال لزم التسلسل ايضا مع تحقّق وجوده اذ يلزم ان يكون للوجودِ وُجودٌ فإن قيل انّ الوجود وجود بنفسه فلايستلزم وجوداً غير نفسه قلنا كذلك القدم فإنّه قدَمٌ بنفسه فلايستلزم قِدَماً غير نفسِه و كذلكَ سائر صفات الازل من الحيوٰة وَ العلم و السَّمع و البَصر و القدرة و ما اشبَه ذلك.

وَ اعْلم انّ الاشياء لايخرج شىء منها عن اَحَدِ اتّصافَيْنِ اِمّا اتّصافٌ بقدَمٍ اوِ اتّصافٌ بحدوثٍ ثم الاتّصاف لايخلو اِمّا اَنْ يكون الاتّصاف بوصفٍ ثبوتى متحقّقٍ فى الخارج او بوصفٍ اعتبارى لا تحقّق له فى الخارج و انما يعتبر ثبوتُه فى الذهنِ فإن كان الاتّصاف بوصفٍ ثبوتى متحقّق فى الخارج كان المتّصف بالقدم اذا كان ثابتاً له موجوداً معه قديماً و لو كان ما اتّصفَ به انما ثبت فى نفسه و تحقّق ذهناً لا خارجاً لم يكن بذلك الاعتبار قديماً بل يكون الذهن كاذباً و الموصوف بذلك بخصوص الذهنِ حادث كما اذا اعتبرتَ كون زيدٍ قديماً فإنّه حينئذ متّصف بالقدم فى الذهن مع انه حادث لم يجعله اعتبارك قديما و كذلك الكلام فى الحادث فإنّ الامكان و الحدوث ان لم يثبت لزيد مثلا فى الخارج و يتحقّق بحيث يكون اتصافه بالامكان اتّصافاً حقيقيّاً وجوديّا و يكون للوصف وجود متحقّق فى الخارج كوجود زيد فى مطلق التحقق لم يكن زيدٌ ممكناً و ان ثبت له الامكان فى الاعتبار بل يكون قديماً واجباً اذ لا واسطةَ بين الوجوب و الامكان الّا على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات احوالٍ ليست قديمةً و لا حادثةً فاذا اعتبر الذهن الامكان لزيد و لم يكن الامكان موجوداً له فى

الخارج كان اعتباره كاذباً كما لو اعتبر له الوجوب فإنّ الذهن انما كان كاذبا حين اعتبر الوجوب لزيد لأن الوجوب لم يثبت لزيد فى الخارج و انما اتصف به فى الذهن خاصة فكذلك اذا اعتبر الامكان و لم يكن موجوداً فى الخارج لزيد و توهّم لزوم التسلسل اذا فرض تحقق الامكان و الحدوث و القدم و ما اشبهها توهم فاسد و خيال كاسد اذ لا فرق بين تحقق الحدوث و الوجوب و الوجود و القدم و سائر الصفات للواجب و الحادث كالسمع و البصر و الحيوٰة و العلم و القدرة و الكتابة و الخياطة و الحركة و السكون و ما اشبه ذلك فإن لم يثبت شىء منها خارجاً و لم يتحقّق لم يكن الموصوف به متّصفاً بشىء لأن ما لَمْ يثبت الا فى الذهن ليس بشىء فى الخارج فافهم.

و قول المحقق الطوسى فى التجريد و العلّامة الحلّى فى شرحه ان القدم و الحدوث اعتباريّانِ ينقطعان بانقطاعِ الاعتبار العقلى و الّا لَزم التّسلسل المحال فإنّ الموجود من كلٍّ منهما اِمَّا اَنْ يكونَ قَديماً اَوْ حادِثاً فَيَكون للقدم قِدَمٌ و كذا الحدوث هف، ليس بصحيحٍ لما قدّمنا من انّه يلزم ذٰلك عليهم فى الوجود فإنّه متحقّق فى الخارج ثابت بلا اشكال فيلزم ان يكون له وجود و لوجوده وجود و هكذا فيتسلسل و التزامهم بالاعتبارى فراراً من لزوم التّسلسل يوقعهم فى نظيره فى الوجود و لا يقدرون على التزام الاعتبار فيه و لا ينفعهم الاعتبار فيما جوّزوه فيه كالقدم لأن القديم تعالى مَااتّصَف عندهم بشىءٍ و لوِ اتّصَفَ بشىءٍ لم ينقطع بتصوّرهم كما لم ينقطع غِنَى زَيْدٍ بانقطاعِ تصوّرهم لغناه بان يكون غنيّا ما داموا يتعقّلونه فاذا قطعوا التّعقّل كان زيد فقيراً و امّا الذى يستغنى فى عقولهم و يفتقر ليس هو زيداً الموجود خارجاً و انما هو الصورة المنْتزعة من زيدٍ الّذى فى الخارج فانّها هى الّتى يتّصل اتّصافها بالغِنَى فى اَذْهانهم باتّصالِ تصوّرها و ينقطع عنها الغنى بانقطاعِ تصوّرِها و لا يختلف حال زيد فى الغِنى و الفقر باتِّصال الاعتبار و انقطاعِهِ و قول العلّامة فى الشرح امكن عروض القدَمِ و الحدوث عليهما ليس بمستقيم لأن المعروض اَعْنى القديم و الحادث الذّهنيّين اِذا عرض عليه القدمُ و الحدوث الذهنيّان الاعتباريّانِ لا يكون مُقْتَضِياً لأنْ يعرض القِدَمُ او

الحدوث الخارجِيّانِ على القديم و الحادث الخارِجِيَّيْنِ الّا اذا كان القدم و الحادث الذّهنيان و معروضهما انتزعها الذهن الصادق من اصُولِها الخارجية التي هي منشأ انتزاعها ليكون ما في الذهن فرعاً مبنيّاً على اصله الخارجي و ظلّاً انتِزاعيّاً مِن شاخِصهِ الخَارجي و حينئذٍ تثبت دعوى ان القدم و الحدوث و ما اشبههما من النسب امور متحقّقة في الخارج وجودية لا اعتباريّة.

و ايضا قول المحقق الطوسي (ره) في متن التجريد كما تقدم نقله و لايفتقر الحادث الى المادة و المدّة و الّا لزم التسلسل و قول العلامة الحلي (ره) ذهبت الفلاسفة الى ان كل حادثٍ مسبوق بمادةٍ و مدّةٍ لأن كل حادثٍ ممكن و امكانه سابق عليه، الى اخر ما نقلناه فيما تقدّم مثل الذى قبله في عدم الاستقامة لأن قوله رحمه الله في ردّ كلام الفلاسفة ليس بصحيح و الدليلان اللذانِ ذكرهما الفلاسفة ليسا بباطلين و ان كانا مبنيّين على البحث الذى مستنده المجادلة بالّتى هى احسن فإنّ قوله يلزم منهما التسلسل ليس بصحيح في دليل الحكمة بل و في دليل المجادلة بالتى هى احسن لمن لَطُفَ حِسُّه و صحّ تمييزه فانّا قد قلنا انّ المادة اصلها الامكان كما سيأتيك فيما بعد هذا و على ظاهر الدليل ان الحادث انّما كان امكانه سابقا على مادته في الوجود العلمي لا في الوجود الكوني فلمّا اخترع البارئ عز و جل المادة لا من شيء على مقتضى الحكمة ظهرت في الكوني بجميع ما يتوقف عليه تكوينها من الاسباب التى هى اركان ماهيتها اعني صورتها لأن الماهية عندنا هى القابلية و هى في الخلق الاوّل الصورة النوعية بجميع اركانها و حدودها و متمّماتها و مكمّلاتها لأن المادة عندنا هى الوجود و هى الماء الّتى جعل تعالى منه كلّ شيء حيّ و هى ادم الاوّل عليه السلٰم من المكونات و خلق منه زوجته و هى حواء و هى الامكان في نفس الامر بالنسبة الى المشية الامكانية فالمادة عندنا هى الاب كما حقّقناه في الفوائد عقلاً و نقلا و الصورة هى الام فراجعه هناك بخلاف ما توهّمه القائلون بالعَكسِ و الصورة النوعية في الخلق الاوّل هى الامكان الذى ظهر وصفاً للمادة لأنه خلق منها كما خلق الانكسار من الكسر و هو صفة الكسر و جزء ماهية

الشيء فالامكان بلحاظ الكنه هو اصل مادة المكوّن الذى خُلِقَتْ منه كما ذكرناه فى الفائدة الخامسة عشرة من الفوائد و بلحاظ الماهيّة و الهيئة المعبّر عنها بالقابلية هو صفة المكوّن كما تقول الوجود بلحاظ كنه الشيء هو اصل مادة المكوّن الذى خُلِقَت المادة منه و بلحاظ هيئته و قابليته هو صفته فتقول فى لحاظ الكنه مادته من الوجود الموصوفى و الامكان الموصوفى و فى لحاظ الصفة موجود و ممكن و هو الوجود الوصفى و الامكان الوصفى و الاشياء كلها بهذا النمط مثلا النار اصلها حرارة و يبوسة و صفتها حرارة و يبوسة الّا ان الحرارة و اليبوسة الموصوفيّين جوهرانِ و الحرارة و اليبوسة الوصفيَّينِ عَرَضانِ كما انّ الوجود و الامكان الذاتيين جَوْهرانِ و الوجود و الامكان الوصفيَّيْن عرضانِ و الجوهر الاوّل خُلِق لا من شيءٍ و العرض خلق من الجوهر و اوّل التّعيّن المشية و اوّل صادرٍ عن المشيّة الامكانية الامكان خلقت بنفسها لا من شيء غير نفسها و خُلِق الامكان من هيئة المشية فهو تأكيد لها مثل ضَرْباً خلق مِن ضَرَب فهو تأكيدٌ له و هو و ان كان بمنزلة العرض بالنسبة الى المشيّة الّا انّه ذاتٌ بالنّسبة الَى مَنْ دونه تذوّتَ مَن دونه بفاضلِ تذوُّتِهِ و جميع جزئيّات الاشياء كلّ واحدٍ خُلِقَتْ مادّته حصّةً من نوعه الواقع فى رتبته و قابليّته خُلِقَتْ من نفس مادته من حيث هى هى و سائر صفاته و افعاله و اقواله و اَحْوالِهِ حدود قابليته التى هىَ ماهيته بالمعنى الاول و بالمعنى الثانى[1] و قد اشرتُ الى مأخذ ادِلّة ما ذكرنا فى بَعْضِ رسَائِلنا.

و دليل الشارح رحمه الله فى بيان بطلان دليلى الحكماء لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة ممكّنه فمحلّ امكانها مغاير لها فتكون لها مادة اخرى هو الباطل لما بيّنّا من انّ المادة اصلها الامكان و هى حصّة منه لَا انّها محلّ لامكانها لأن الامكان الذى هى محلّه فى الحقيقة صفتها و الصفة متأخّرة عن الموصوف

---

[1] المعنى الاول على ما اصطلحنا عليه هو ان المراد بالوجود و الماهية المادة و الصورة النوعيتان و المعنى الثانى هو ان المراد بالوجود كون الشيء اثر فعل الله و صنع الله و نور الله و ما اشبه ذلك كما اشار اليه عليه السلام بقوله اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله، و بالماهية هو الشيء من حيث هو هو. منه (اعلى الله مقامه).

و السّابق على المادة هو الامكان الجوهرى و المادّة حصّة من هذا الجوهرى كما تقدّم فلاتكون المادة محلّا له. و قوله على انا قد بيّنّا ان الامكان عدمى الخ، و انا اقول انّا قد بيّنّا ان الامكان ثبوتى وجودى ممكن متحقق و لايلزم انه يكون له امكان اخر لأنه امكان بنفسه فلايلزم التسلسل و انما قلنا انه امكان بنفسه لأنه فى نفس الامر هيئة المشيّة و تأكيدها فهو منها و هى شىء به كالكسر و الانكسار فامكانه منها لأنها ممكنة بنفسها و هو محلها و امكانها به لتوقّف ظهور كونها عليه كما تقدم.

قال فى الشرح المسمى بالمفصّل على شرح المحصّل لفخرالدين الرازى: اعلم ان المتكلمين انكروا كون الاعراض النسبيّة أُموراً وجوديّةً بل زعموا انها اعتبارات ذهنيّة لا وجود لها فى الخارج امّا الاضافة فقد احتجوا على كونها كذلك بوجوه: الاول انّ الاضافة لو كانت موجودة فى الاعيان لكانت حالّةً فى محلٍ ضرورةَ انها ليست من الامور القائمة بانفسها و لو كانت حالة فى محلّ لكان كونها فى المحل اضافة اخرى عارضة لها فيحتاج هى ايضاً الى محلٍ و الكلام فيها كالكلام فى الاولى و يلزم التسلسل و انه محال الثانى لو كانت الاضافة موجودةً فى الاعيان لزم ان يكون البارئ تعالى محلّا للحوادث و التالى باطل فالمقدّم مثله بيان الشرطيّة هو ان كل حادث يحدث فإنّ الله تعالى يكون موجوداً معه و تلك المعيّة اضافة و هى ما كانت موجودة قبل ذلك الوقت و يزول بعده فيكون البارى تعالى محلّا لتلك المعيّة الحادثة التى هى اضافة الثالث لو كانت الاضافة موجودة فى الاعيان لكانت مشاركةً لسائر الموجودات فى الوجود لما ثبت ان الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات و متميّزة عنها بخصوصياتها و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز و اذا كان كذلك كان وجودها غير ماهيتها لكن الوجود ما لم يتقيّد بتلك الخصُوصيّة لم توجد الاضافة فى الاعيان و يكون ذلك التقييد سابقاً على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد فاذَنْ لاتوجد الاضافة فى الخارج الّا اذا وجد الاضافة قبلها و الكلام فى الاضافة الثانية كالكلام فى الاضافة الاولى فيلزم ان لاتوجد الاضافة الّا بعد وجود الاضافاتِ

اللّانهاية لها و انه محال و لأنه يلزم ان تكون الاضافة موجودة قبل نفسها و انه دخل فى الاستحالة . و الجواب عن الاول ان نقول لانسلّم ان الاضافة لو كانت فى محل كان حلولها فى المحلّ اضافة اخرى عارضة لها و انّما يلزم ذلك ان لو كانت الاضافة مفهوماً اخر وراءَ هذا الحلول و ليس كذلك فإنّ الابوّة العارضة للموضوع مثلاً مفهومها عيْن مفهوم العروض للموضوع و ليس لها مفهوم آخر وراء ذلك العروض للموضوع و اذا كان كذلك لايلزم ان يكون للعروض للموضوع عروض آخر للموضوع حتى يلزم التّسلسل و فيه نظر لأن حلولها فى المحل مشروط بوجودها و نسبة بينها و بين محلّها و المشروط مغاير للشرط و النّسبة للمنتسب . و عن الثانى لأن نقول لانسلّم صدق الشرطيّة و انّما تصدق اَن لو كان معنى قولنا انّ الله تعالى موجود مع الحادث المعيّن كونه موجوداً معه فى الزمان او فى المكان و هو ممنوع فإنّ الله تعالى منزّه عن ذلك بل معنى ذلك صدق الوجود عليه زمان صدق الوجود على غيره من الحوادث و ذلك لايوجب اضافة و لا نِسبةً فلايلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى . و عن الثالث انا لانسلّم كون الوجود وصفاً مشتركا بين جميع الموجودات و ما ذكر من الدليل عليه فقد اجبنا عنه و لئن سلّمنا كون الوجود مشتركاً لكن لانسلم انّه يلزم تقدّم الاضافة على نفسها و انّما يلزم ذلك اَنْ لو كان مفهوم تقيد الوجود بالخصوصية مغايراً لمفهوم الاضافة و هو ممنوع بل عندنا مفهوم الاضافة و مفهوم ذلك التقيد واحد و فيه ما مرّ من الجواب عن الوجه الاول ، انتهى كلام المفصّل .

اقول و النظر المدّعى فى الجواب عن الاول لايتوجّه على الجواب لأن المراد بالوجود الذى هو شرط هو وجوده لمحلّه لا الوجود الذى به يتحقّق و وجوده لمحله هو عين حلوله فيه فلايكون فى الجواب قدحٌ وَ امّا عَلَى قولنا بـاَنَّ وجوده الذى به هو فليس مراداً اذ ليس له مدخل فى هذه الشرطيّة التى يلزم منها مع فرض مغايرة الوجود للحلول التسلسل إِذْ شرطيّة الوجود الذّاتى لايختص بالنسب فلايكون مراداً فى الشرطيّة .

و امّا الجواب عن الثانى فهو جيّد على ظاهر القول و امّا فى حقيقة الامر

فهو مثل الاعتراض الثاني في الفساد لأن الاعتراض الثاني مبني على كون القديم تعالى موجوداً في الامكان و ان وجوده مفهوم مدرك كوجود الحوادث و لذا شرّك المعترض بين وجوده و وجود غيره من خلقه في نفس الوجود و في نفس المفهوم لجعله وجود الحق تعالى مفهوماً مدركا محاطا و في المعيّة لأنها متفرعة على ذلك و وجه كون الجواب مثل الاعتراض في الفساد من قوله بل معنى ذلك صدق الوجود عليه زمان صدق الوجود على غيره فسوّى بين الوجود الحق و الوجود الحادث الفاني و الجواب ان يقال انّه تعالى لاتصح على ذاته المقدّسة مطلق المعيّة بوجه من الوجوه و انما المراد بالوجود الصادق عليه زمان صدق الوجود على غيره هو المعنى الذي يخاطب به المكلفون الذي هو المعبّر عنه في الفارسية بهست لأنه هو الذي يدركه المكلفون و الذي يدركه المكلفون و يفهمون معناه ليس هو الوجود القديم المجهول الكنه لكل من سواه و مراد المجيب في جوابه انّه هو الواجب الحق و لذا قلنا انه مثل الاعتراض في الفساد و وجه كلامنا انه تعالى مع كل شيء بفعله و قيّوميته الفعلية و الدليل على هذا انّه عز و جل قال في كتابه سنريهم اياتنا في الافاق و في انفسهم و لمّا نظرنا في الافاق رأينا السراج و قرأنا ما ضرب الله تعالى فيه من الامثال و الايات فاذا جميع اشعته المنبثة في الجدران و البيوت قائمة به قيام صدور و قيام تحقق ركنيّ لأن الاشعة كلها منتهية الى الشعلة المرئيّة و الشعلة في الحقيقة دخان من الدهن تكلّس بحرارة النار و استنار بمَسّ حرارتها اي حرارة فعلها فالاشعة قائمة بحرارة فعل النار قيام صدور و بالدخان المستنير بمسّ فعل النارِ قيام ركنيّ فليس في السراج شيء من الاشعة و انما هي منبثة في الجدر و البيوت لكنها متقوّمة بالشعلة المرئيّة فلايخلو شيء من الاشعة عن فعل النار طرفة عين و الّا لعُدِم و اضمحلّ و لم يكن متقوِماً بنفس النار فالنار الجوهر اعني الحرارة و اليبوسة الجوهريين آية الازل عز و جل و لله المثل الاعلى و مسّ النار آية فعل الازل تعالى و الدخان المستنير بمس النار آية نور الانوار و الوجود الممكن الراجح و الماء الذي جعل منه كل شيء حيّ و هو نور محمد و اله صلى الله عليه

و اله و الاشعة مثال سائر الخلائق فالمعيّة التى تتحقق بها النسبة و الاضافة انما هى بين فعل الله و بين سائر الحوادث من الغيب و الشهادة و هى نسبة اشراقيّة تثبت بثبوت المنتسب و تزول بزواله.

و اما الجواب عن الثالث فهو حسن و ليس فيه شىء كما توهمه صاحب المفصّل.

و اما نسبة الشىء الى الزمان فهى فى الحقيقة كنسبته الى المكان و الاعتراض عليه و الجواب عنه يعرف مما تقدم. و كذلك نسبة التأثير الى المؤثر فإنّه قال فى الشرح المسمى بالمفصل: الدليل على ان تأثير الشىء فى الشىء ليس امراً مغايراً لذات المؤثر و الاثر هو انه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بذات المؤثر و الاثر ضرورة انه ليس جوهرا قائما بنفسه مبايناً عن ذات المؤثر و الاثر و لو كان كذلك لكان مفتقراً اليه فيكون ممكناً لذاته مفتقرا الى مؤثر فيكون تأثير المؤثر فيه ايضاً امراً آخر مغايراً له و لمؤثره و الكلام فيه كالكلام فى الاوّل فيلزم التسلسل و انّه محال انتهى.

اقول التأثير فعل المؤثر و لايوجد الّا عند الشروع فى الفعل و المؤثر ذاتٌ موجودة قائمة بنفسها و التّأثير حركته و لاتقوم بنفسها فهى مغايرة للمؤثر ذاتاً و اسماً و رتبة فدعوى اتحادِهما جهل محض خارجة عن مقتضى العقل فإنّ المؤثر يوجد و لم يكن الاثر لأن الاثر مثل القيام و التأثير احداث الاثر فإن كان احداثك القيام هو انت كان التّأثير هو المؤثر و لا شكّ فى ذلك و لكن ثبوت مغايرته للمؤثر لايستلزم التسلسل لما قرّرنا مراراً بانه فعل و الفعل يحدثه الفاعل بنفسه اى بنفس الفعْل كما قال الصادق عليه السلٰم خلق الله المشيّة بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية، و الفقهاء قد اتّفقوا على انّ المصلّى يحدث الصلوٰة بالنية و يُحْدث النّية بنفسها فلايستلزم مغايرة التّأثير للمؤثر و الاثر تسلسلاً و لا دوراً و قد بيّنا ذلك فى الفوائِد و شرحها و فى غيره.

و كذلك مقولة الانفعال قال فى الشرح المذكور لو كان مقولة ان ينفعل التى هى عبارة من قبول الشىء للشىء امراً زايدا لكان ذلك القبول قائما عرضاً

قائما بالمحل فتكون موصوفيّة ذلك المحلّ بذلك القبول امراً زائداً على ذلك القبول و الكلام فيها كما فى الاول و لزم التسلسل و انه محال فهذا جميع دلائل نفاة الاعراض النسبيّة انتهى.

اقول قد تقدّم جواب مثل هذا بان نقول ان القبول زائد على القابل و ليس غير الموصوفية و على تسليم الغيريّة فليس للموصوفية موصوفية غير ما هى به موصوفية كما بيّنا مرارا فلايلزم التسلسل.

و قال فى الشرح المذكور احتج الحكماء على كون هذه النسب اموراً وجوديةً فى الاعيان بان قالوا كون السماء فوق الارض اِمَّا مجرّد اعتبارٍ عقلى اوْ امرٍ محقّق فى الخارج و الاول باطل لأنه لو كان كذلك لكان هذا الحكم ثابتاً قبل الفرض و الاعتبار و اللّازم كاذب لأن هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض و الاعتبار او لم يوجد و لأن الفوقية قد تحصل للشىء بعد ما لم تكن حاصلةً له و الفوقية حصلَتْ اذَنْ بعد عدمِها و الحاصل بعد عدمه لايكون عدميّا و الّا لكان نفى النفى عدميّاً و الثبوت عدماً هذا خلف فعلم ان الفوقيّة صفة وجوديّة فى الخارج و ليست هى نفس ما عرض له الفوقيّة و هو الجسم مثلا من حيث انّه تلك الذات ليس امراً مقولاً بالقياس الى غيره و من حيث انه معروض للفوقيّة مقول بالقياس الى الغير و الفوقية مغايرة لتلك الذات و لأن الفوقيّة لو كانت نفس ما عرضت له لزال معروضها بزوالها و ليس كذلك لأن الشىء قد لايكون فوقاً ثم يصير فوقاً و بالعكس و هو اعنى معروض الفوقية باقٍ فى الحالَيْنِ و الفوقية غير حاصلةٍ حالَ عدمها فالفوقية حاصلة لمعروضها، هذا تقرير ما ذكره الامام و الحكماء ذكروا لِاثبات هذا المطلوب وجها آخر و هو ان المفهوم من كون الشىء مؤثرا فى غيره قابلاً له مغاير لتلك الذاتِ المخصوصة لأنه يُمكِنُنَا تعقّل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن كونها مؤثرة فى الغير او قابلةً له و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم و ليس امراً عَدميّا لأن قولنا للشىء انّه مؤثر نقيض لقولنا انه ليس بمؤثر و قولنا ليس بمؤثر عدمىّ لصدقه على الامر العدمى و امتناع صدق الموجود على المعدوم فهو اذن وجودىّ لوجوب كون احد

النقيضَيْنِ وجوديّا و انت لايخفى عليك فساد هذا الوجه بعد احاطتك بما سبق من المباحث انتهى.

و اقول ما ذكره الحكماء و الامام صحيح لا شكّ فيه و لا غبار عليه الّا ما دخل على الخصم من الشّبهِ التى هى كالسراب و الوجه الاخير الذى ذكره الحكماء اشد صحّة و ابين وضوحاً نعم فيما ذكر الامام و الحكماء لو كانت نفس ما عرضت له لزال معروضها بزوالها اعتراض و هو انّهم عندهم على اصطلاحهم يطلقون الاتّحاد على اللازم حال اعتبار اللزوم و ان كان فى نفسه مغايراً لملزومه و هذا و ان كان غلطاً منهم و باطلاً الّا انّ ذلك غير ملزم لهم لانهم لايسلّمونه فانهم يقولون انك اذا تصوّرتَ صورة زيدٍ فى خيالك كانت حال تصوّرك لها متّحدة بنفسك يمتنع تصوّر انفكاكها من نفسك و اذا ذَهلتَ عنها زالت الصورة عندهم و لايلزم من زوالها زوال ملزومها الذى كانت هى حال التصوّر نفسه و هذا كله باطل و ما ذكره الامام و الحكماء هنا كله حقّ و ان الفوقية اذا كانت نفس ما عرضت له يزول بزوالها و الّا لم تكن نفسه بل هى غيره لأن كونها نفسه ان كان فى الواقع كذلك فلا ريب ان الشىء اذا زال فقد زال و ان كان لم يزل فانّما زال غيره و غيره لايكون نفسه فيا سبحان الله ما اعمى قلوباً و بصائرَ عن الحقّ و الطريق القصد الواضح و اصل منشأ هذا الاعوجاج ما ذكرناه مرارا فى كثيرٍ من كتبنا و رسائلِنا بان اصل ذلك من احدِ امورٍ ثلاثة احدها العناد و الاستكبار و الاستنكاف عن الاعتراف بالحق للاغراض الدنياويّة و هذا شأن كثير من الناس و ثانيها ليس المانع من قبول الحق و الاعتراف به ذلك و لكن من الناس مَن سمع شيئا و لم يفهم انه باطل و استمرّ عليه حتى اطمأنّت به نفسه و انست به فاذا سمع خلاف ما كان عنده و ان كان حقّا بل ربّما يظهر له انه حق انكره و تكلّف ردّه و معارضتَهُ و ليس عناداً و لكن نفسه انست بخلافه فيصعب عليها مفارقته و العدول عنه فيتكلّف تصحيح ما انست به نفسه و ثالثها ليس المانع من قبول الحق العناد و لا انس النفس بخلافه و لكنه يستند فى جميع ما يصل اليه و يسمعه الى قواعدَ اعتمد على صحّتها و ضوابط قرّرها يعتقد انّها

فى كلّ ما تنطبق عليه و تتناوله حق بقولٍ مطلق فاذا سمع شيئا بخلاف ما عنده او لم يعلم به عرضه على قواعده و وزنه بعيارها و بميزان عقلِه و فهمه فى انطباقها عليه او عدم انطباقها فاذا رأى ما سمع مخالفاً لِقواعده او لتمشيته ايّاها اليه انكره و لم يقبل الّا ما وافق وزنه بتلك القواعد و تكلّف ردّه و نقضه و لعلّ الغلط فى قواعده او فى تطبيقها على ما سمع و كل واحدٍ من هؤلاء الاصناف الثلاثة اذا اراد الاستدلال على مطلبه وجد له فى مطلق الادلّة من الكتاب و السّنة و من الامثال التى ضربها الله سبحانه للناس و من الايات التى اراها خلقه فى الافاق و فى انفسهم اذا طلب ذلك وجد فيها ما يوهم الدليل على مطلبه و العلة فيه قوله تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعَى و ذلك فى قوله عليه السلٰم لو خلص الحق لم يخف على ذى حِجىً و لكن يؤخذ من هذا ضِغثٌ و من هذا ضغث فيمزجانِ فهنالك هلك مَنْ هلك و نجى منْ سبقت له من الله الحسنى ه، نقلته بالمعنى او كما قَالَ.

و اعْلَم اَنّ معمّر بن عبّاد من المعتزلة و كان سابقاً بالزمان على الاشعرى لمّا تأمّل فى حجّة الفلاسفة فى اثبات النسب و الاضافات وجدها قويّة الاركان مشيدة البنيان و اعترف بمقتضاها و قال بكونها وجوديّة و لمّا الزمه الخصم بلزوم التسلسل و لم يقدر على ردّ ذلك بنحو ما ذكرنا التزمَ بالتّسلسل و منع استحالته و قال بثبوت اعراضٍ لا نِهاٰيةَ لَها يقوم بعضها بالبعض فاجاب عنه المتكلمون بوجهين الاوّل ان كل عددٍ موجودٍ فله نصف بالضرورة و نصفه اقَلّ من كلّه و الّا لَزِمَ ان يكون جزء الشيء مُسَاوياً لَهُ و هو مُحَال بالضرورة و كلّ ما كان اقلّ من غيره فهو متناهٍ فنصف كل عددٍ متناهٍ اما الكبرى فلِاَنّا اذا قابلنا الفرد من الاقل بالفرد من الاكثر فاما اَن تثبت هذه المقابلة لكل فردٍ من الاقل لكلّ فردٍ من الاكثر من غير تكريرٍ او لاتثبت فإن ثبت لزم اَنْ تكون افراد الاقل مساوياً لعَدد افرادِ الاكثر فالاقل مثل الاكثر و هو محال بالضّرورة و ان لم يثبت يلزم ان يفنى عدد افراد الاقل فتكون افراد الاقل متناهية و اذا كان نصف كل عدد متناهياً كان الكل ايضا متناهياً لأن الزائد على المتناهى بمقدارٍ متناهٍ يكون

متناهياً و هو المطلوب ، قال معمّر لانسلّم ان كل عدد فله نصف بل ذلك عندى من خواص العدد المتناهى لم قلتم بانه ليس كذلك لا بُدّ له من دَليل اجاب المتكلمون بانه لا حاجة لنا الى هذه المقدّمة بل نقول كل عدد موجودٍ بدون عشرة افرادٍ منه اقل منه مع تلك الافراد العشرة و العلم به ضرورى ثم تتم الحجة المذكورة الى آخرها ، ثم اجاب المتكلمون عن منع صغرى القياس ، قال معمّر لانسلّم صدق الكبرى و هو قولكم ما كان اقل من غيره فهو متناهٍ و مستند المنع هو انّ مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاندراج الواجبات و الممتنِعات فى المعلومات دون المقدورات اذ القدرة لاتتعلق الّا بالممكنات مع ان كل واحدٍ من المقدورات و المعلومات لا نهاية لها و كذلك تضعيف الالف مراراً لا نهاية لها اقلّ من الالفين مراراً لا نهاية لها مع ان كل واحد منهما غير متناهٍ اجاب المتكلمون عنه بان قالوا المدّعى فى الكبرى انَّ كلَّ عددٍ موجودٍ هو اَقلُّ من عددٍ آخر موجودٍ فهو متناهٍ لما ذكرناه من البرهانِ و ما ذكرتموه من الصورتين فلانسلّم وجودهما فى الخارج امّا الصورة الاولى فلانّا اذا قلنا مقدورات الله تعالى غير متناهية و كذلك معلوماته ليس معناه انها موجودة و لا نهاية لافرادها بل معناه انّ اىّ ممكن يفرض فالقدرة صالحة لأن تتعلّق به و اىّ معلوم يفرض فالعلم صالحٌ لأن يعلمه و لاينتهى العقل عند حدٍّ يجزم بانه لايقدر على الزائد على ذلك الحدّ و لايعلم الزائد عليه مع ان الموجود فى الخارج من المقدورات و المعلومات ابداً يكون متناهياً و كذلك الجواب عن الصورة الاخرى لأن معنى تضعيف الالف مراراً لا نهاية لها ان كلّ حدٍّ يفرض فى التضعيف فالعقل يقدر على تضعيفه مرة اخرى و لاينتهى الى حدٍّ لايقدر العقل على تضعيفه بعد ذلك و كذلك تضعيف الالفَيْن مراراً لا نهاية لها لا انّ تلك الاعداد المضعّفة بغير نهايةٍ موجودةٌ فى الخارج فإنّ الموجود منها ابداً متناهٍ انتهى .

اقول قد اشرنا الى عدم تحقّق التسلسل فى الممكنات لانقطاع ترامى كل ما فرض فيه ذلك بحكم التضايف و المعيّة كما مثّلنا فيه بالكسر و الانكسار و ذلك فى كلّ ما يفرض فيه الترامى ، هذا فيما تعرفه العقول من حكم ما فى

الامكان و اما فيما تعرفه الافئدة فلا امتناع فى فرض ترامى اشياء فى الخارج لا الى نهاية لأن قدرة الله لاتقدرها عقول الممكنات لما قررنا من ان الاشياء انما تعرف اشباهها و تشير الآلات الى نظائرها كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام انّما تحدّ الادوات انفسها و تشير الالات الى نظائرها، و الازل عز و جل بخلاف ما عليه خلقه فى كلّ شىء و امّا معمّر بن عبّاد فمنعه للتسلسل لا عن دليل و لذا استدل بتجويز ترامى اعراض لا الى نهاية و هو غلط لما قلنا بانحصار الواقع فى انتهائها الى التضايف و المعيّة و الدليل الحقيقى ما اشرنا اليه سابقاً من انه ممكن و ان الممتنع ممتنع الفرض اذ لايوجد الا الواجب و الممكن و العلّة فى عدم ايجاد ما احالته العقول ان كل شىء انما خلقه الله للتّعريف و التعرف و لو خلقه تعالى على غير ذلك لم يمكن له المعرفة و لايمكن لغيره الاستدلال به لأنه خلق على غير مقتضى الحكمة و المخلوق ان خلق على خلاف مقتضى الحكمة كان مخلوقا على الاهمال فلايعرف شيئا الّا بوصفٍ خاصّ به فيلزم لمعرفة جميع الاشياء لكلّ فردٍ منها وصف خاصّ به مميّز له فيلزم فى تعريف الاشياء اوصاف لاتتناهى فلمّا كان المؤلّف على مقتضى الحكمة لايعرف الّا نظيره كان العقل لايعرف الّا ما أُلِّف على مقتضى الحكمة لأنه كذلك بخلاف الفؤاد لأنه غير مؤلّفٍ بل هو بسيط لأنه آية الله سبحانه فهو يدرك انّ الذى يحكم عليه العقل بانه ممتنع انه ممكن فى قدرة الله كالتسلسل و امّا تجويز معمّر له فعن غير دليل.

و امّا جواب المتكلمين بان كل عدد موجود فله نصف و نصفه اقل من كله فى نفى ما لايتناهى من العدد فإن ارادوا ان ما فرض انه نصف مُسَاوٍ للقسم الآخر فقول معمّر بل ذلك عندى من خواص العدد المتناهى، متّجه لأن الطرف الآخر لايساوى الطرف الاوّل الّا فى المتناهى و ان ارادوا مطلقاً كان كقولهم الآخر انّ كل عدد موجود بدون عشرة افرادٍ منه اقل منه مع تلك الافراد العشرة و على هذا فلمعمّر بن عبّاد انّ القلّة و الكثرة انما تقال على ما علم اخره و امّا اذا لم يعلم كما لو كرّرتَ عشرة مراراً غير متناهية و الفاً او الفين مراراً غير متناهية

فلايعقل القلّة و الكثرة الّا مع الاحاطة بالمرّات المكرّرة و امّا مع عدم الاحاطة فانما يتوهّم القلّة و الكثرة بالنظر الى العشرة نفسها و الالف نفسه مع عدم الالتفات اليهما بعد التكرير و ذلك بنظرين بان تلتفت النفس الى العشرة وحدها قبل التكرير و الى الالف وحده قبل التكرير فتدرك قلّة العشرة و كثرة الالف ثم تلتفت الى تكرارِهما فتتوهم القلّة و الكثرة الثابتين قبل التكرير بعد التكرير و لا شك انّ التكرير نفسه لا قلّة فيه و لا كثرة و اذا لحقتا ما قبل التكرير انما لحقت العددين المعينين العشرة و الالف و افرادهما متناهية و الافراد الحاصلة من التكرير ان كانت متناهية كان التكرير متناهيا و هو خلاف المفروض و ان لم تكن متناهية فمِن اَيْن تلحقها القلّة فى بعض و الكثرة فى بعض و كلّ منهما غير متناهٍ فافهم فإنّه دقيق و دعوى الضرورة انّما حصلت من نظرين نظر حصّلوا به التناهى و القلة و الكثرة من نفس العشرة و الالف وحدهما قبل التكرير حال تناهى افرادهما ثم وصفوا افرادهما حال اللاتناهى بالقلة و الكثرة و هو وصف لغير من هو له بل لو طبّقت السلسلتين بما فيهما من الافراد الحاصلة من التكرير احديٰهما على الاخرى ماوجدت العقول من القلة و الكثرة الّا ما وجدته فى العشرة و الالف قبل التكرير اوْ انّ مرّات التكرير محصورة.

و امّا ما استند معمر فى منعه الى ان معلومات الله اكثر من مقدوراته تعالى مع عدم تناهيهما و ما اجابه المتكلمون عن ذلك كما تقدم فكلاهما غير مستقيم اما قول معمر فلما قرّرنا من عدم كون الممتنع شيئا معلوماً و لو كان الممتنع شيئا لكان معلوما و لو كان معلوما لكان مقدوراً لأن العلم و القدرة ليسا شيئين بل هما شيء واحد و كيف يكون شيء لايعلمه الله و لذا لمّا ادّعوا شريكاً له تعالى قال اتنبّئو نه بما لايعلم فى السمٰوات و لا فى الارض فاذا كان لايعلمه دلّ على ان الممتنع ليس شيئا و على ان العلم مساوٍ للقدرة لأنهم يريدون بالممتنع شريك البارئ تعالى و لو صحّ علم الممتنع لماقال اتنبئونه بما لايعلم و قد برهنا فى

الفوائد و فى شرحها[1] علـى انّ الممتنع لـيس شيئاً و انّما هـو ممكـن سـمّيتموه بممتنع فاذا نظرت ما ذكر نا ثبت عندك انّه لايعقل الّا ممكـن او واجـب بأياتـه و اذا ثبت ذلك عندك ثبت عندك انّ قدرة الله ليست اقلّ من علمه على انّ العلـم اذا كان اكثر (اذا كثر خل) من القدرة اختلفا فلايكون المختلف بسيطاً .و الحاصـل الكلام على ما ذكروه من ادلّتهم يطول فلا فائدة فيه عظيمة بعد ظهور المدعى و كذا ذكر ما قالوا نعم قد اذكر بعضاً و قد اتكلّم على بعض ما اذكر اذا توقف عليه ظهور المدّعى .

و فخرالدّين الرازى اعترض على الحكماء القائلين بكون النّسب وجوديّة متحقّقة فى الخارج لا انّها امور اعتباريّـة فقـال : ان اثبـات النّسـب يقتضـى كـون التقدم و التّأخّر صفتين موجودتين و ذلك محال و تقريره من وجهين الاول ان ما ذكرتم من الدّليل لو صحّ جميع مقدّماته لزم ان يكـون التقـدّم و التّـأخر صـفتين موجودتين فى الخارج زايد (زايـدا خل) علـى ذات المتقـدّم و المتـأخّر و ذلـك محال امّا الشّرطيّة فلانّ كون الشىء متقدّماً على غيره ليس من الامور الفرضـيّة و الاعتباريّة فإنّ كون ادم عليـه السـلام قبلـى امـر محقـق سـواء وجـد الفـرض و الاعتبار ام لميوجد و ليس امراً عدميّاً لأن القبليّة و البعديّة يعرضان للشـىء بعـد ان لميكـن كـذلك و الحاصـلُ بعـد عدمـه ثبـوتى و لـيس نفـس ذات المتقـدّم و المتأخّر من حيث انّه تلك الذّات غير مقول بالقياس الـى الغيـر و مـن حيـث انّـه متقدّم و متأخّر مقول بالقياس الى الغير و اما اسـتحالة الثـانى (التـالى خل) فـلانّ من خاصية المتضائفين ان يكونا متساويين فى الذّهن و فـى الخـارج علـى معنـى انّه اذا وجد احدهما باحد الوجودين وجـد الآخـر بـذلك الوجـود و اذا زال احـد الوجودين عن احدهما زال ذلك الوجود عن الآخر و ذلك ظـاهر و الامثلـة ايضـاً شاهدة (مشاهدة خل) به اذ الابوّة مساوية للبنوّة و الاخوّة للاخوّة على مـا ذكرنـا من التّفسير . اذا عرفت هذا فنقول لو كان التّقدم امراً موجـوداً فـى الخـارج لـزم

[1] (من هنا الى صفحة ٣٣ ساقط من النسخة الاصلية فنقل من نسخ اخر)

من وجوده فيه (يلزم من خ ل) وجود التّأخّر فيكونان معاً موجودين فى الخارج و حينئذ ان وجد معهما محلّاهما لزم وجود المتأخّر فى الخارج فى جميع زمان وجود المتقدّم فيه فلايكون المتقدّم متقدّماً هذا خلف و ان لم يوجد محلّاهُما (محلّا لهما خ ل) لزم تحقّق الصّفة الاضافيّة فى الخارج بدون معروضه و ذلك محال انتهى.

اقول اذا كان التّقدم و التّأخر موجودين كما هو المتحقق لايلزم منه محال (مجال خ ل) و لا تنافى لانّهما اذا وجدا فى محلّيهما كان كلّ منهما مع محلّه فى رتبته لأن المتقدّم سواء كان التّقدم الّذى اتّصف به موجوديّاً (وجوديّاً خ ل) ام عدميّاً هو متقدّم فى رتبته و المتأخّر متأخّر فلايكون المتقدّم بكون صفته اعتباريّة متأخّراً و لا غير متقدّم و المتأخّر كذلك فلايختلف الحال بالوجود و الاعتبار و ايضا على فرض الاعتبارى يكون الوجود ليس الّا المتقدّم و المتأخّر فيلزم ايضاً اجتماعهما فى زمانٍ واحدٍ فلايكون المتقدّم متقدّماً اذ اعتبار كونه متقدّما ممتنع مع اعتبار التساوق و الاجتماع بين المعروضين فهو احقّ و اولى بالاجتماع و التّساوق منه مع ثبوت التحقّق و زيادته على المعروض فى الخارج لانّك اذا اثبتّ وجود التقدّم و زيادته على معروضه كان الاجتماع و التّساوق انّما يعتبر فى المعروضين. و امّا العارضان فالتّقدم اتّصف به ادم عليه السلام قبل ان يتّصف شيث عليه السلام بالتأخّر و ذلك فيهما مقول بالقياس الى الغير و ان لزم فيهما التّضايف اذ لو لم يعتبر السّبق فى الاتّصاف لم يعقل شىء منهما فلايتميّز السّابق من اللّاحق على الفرضين لأن التّقدّم و التّأخّر احد جزئى مفهوم الصّفة الفاعليّة كالضرب فى ضارب الّذى هو اسم الفاعل و صدورها من الفعل زمانىّ اى مقترن بالزّمان فقد تحقّق التّقدم بسبق وجود المتقدّم بذاته او بما نسب التقدّم به اليه كمجيئه و ذهابه و ما اشبههما فهو مع وجود المتأخّر معه فى وقت واحد متّصف بسبق مَلْحوظٍ فيه تحقّقه و تقدّمه على اتّصاف المتأخّر بالتأخّر (بالتأخير خ ل) بذاته او بما نسب التّأخّر به اليه فالاتّصافان و الوصفان لم يجمعهما زمان و ان جمع الزّمان محلّهما فانّما جمعهما لا من حيث الاتّصاف

فلايلزم محال بوجه (من خ‌ل) الوجوه. و جواب الشيخ فی الشفاء بعدم تسليم كون التقدّم و التأخّر وجوديّين غير شافٍ و لا مفيد لحقّ و فرقه بينهما و بين فوقيّة السّماء و تحتيّة الارض لا معنى له و تعليله وجوديّة الفوقيّة و التحتيّة بان هٰذين صفة ثبوتيّة لاتتوقف على اعتبارٍ لأن السّماء و الارض لمّا كانا موجودين فی الخارج كانت فوقيّة احدهما للاخر صفة وجوديّة جارٍ فی المدّعى بل فی جميع النّسب بعين ما ذكر من غير فرقٍ فی شیء من النّسب.

و تقرير الوجه الثّانی الّذی ذكره الرازی من الاعتراض على حجّة الحكماء القائلين بوجود النّسب ان يقال لو صحّ ما ذكرتم من الحجّة لزم قيام الصّفة الوجوديّة بالامر العدمیّ و انّه محال بيان الشّرطية و هو انّا نحكم فی اليوم الحاضر على الامس بكونه ماضياً و المفهوم من كون الامس ماضياً اِمّا ان يكون امراً وجوديّاً او امراً عدميّاً و الثّانی محال لأن الامس صار ماضياً بعد ان لم يكن ماضياً و تبدّل العدم بالعدم غير معقول فهو اذن وجودی و حينئذ اِمّا ان يكون ثبوته فی الذّهن فقط او فيه فی (و فی خ‌ل) الخارج و الاوّل محال لانّا لو فرضنا عدم الفرض و الاعتبار فذلك اليوم اعنی امس ماضٍ فی نفسه فهو اذن موجود فی الخارج و حينئذ اِمّا ان يكون نفس ذلك اليوم او يكون امراً زائداً عليه و الاول محال لأنه لو كان نفس ذلك اليوم لتحقّق الماضی حيث تحقّق ذلك اليوم لكن ذلك اليوم حين كان حاضراً و لم يكن (حاضراً لم يكن خ‌ل) ماضياً فهو اذن امر زايد عليه و لو كان كذلك يلزم قيام الصّفة الوجوديّة بالامر العدمی فعلم انّ ما ذكرتم من الحجّة يقتضی هذا المحال فتكون باطلة اجاب الحكماء عنه بان قالوا لمَ قلتم بانّ المفهوم من كون الامس ماضياً ليس امراً عدميّاً قوله صار ماضياً بعد ان لم يكن ماضياً و تبدّل العدم غير معقول قلنا كلّ واحدة من هاتين المقدّمتين مسلّم و لكن لمَ قلتم بانّه يلزم منهما ان يكون المفهوم من كونه ماضياً امراً وجوديّاً و انّما يلزم ذلك ان لو كان المفهوم من كونه ليس بماضٍ امراً عدميّاً و هو ممنوع (ممتنع خ‌ل) لأن المفهوم من كونه امراً ماضياً هو غير المفهوم من كونه حالاً و المفهوم من كونه حالاً امر وجودیّ و اذا كان كذلك

كان ذلك تبدّلا للامر الوجودىّ بالامر العدمى و هذا التبدّل يقتضى كون الحاصل بعده عدمياً لا وجودياً فهذا تحقيق ما ذكره الحكماء فى جواب هذا الوجه و لايتأتّى مثل ذلك فى كون السّماء فوق الارض فيتمّم (فيتمّ خ‌ل) الحجّة هناك دون هيٰهنا، انتهى كلام المفصّل.

اقول الاعتراض و الجواب كلاهما يرد عليه النّقض المتقدّم او ما (و ما خ‌ل) يتفرّع عليه فاذا تأمّلت ما ذكرنا هناك (هنا خ‌ل) تبيّن لك ما فيهما هنا من الخلاف فإن حكمنا فى اليوم الحاضر على الامس بكونه ماضياً حكم مطابق للواقع لأنه حكم بما هو واقع فى الخارج لأن كون الامس ماضياً حصل بعد ان لم يكن و الحاصل بعد ان لم يحصّل (ان يحصل خ‌ل) لايكون الا ثانياً (ثابتاً خ‌ل) كما ذكره المعترض و لا شك انّ ثبوته فى الخارج لتحقّقه مع عدم الاعتبار و ايضاً لا شكّ فى انّ كونه ماضياً زائد على نفس ذلك اليوم فكلام المعترض كله صحيح الّا ما توهّمه هو و اكثر النّاس من ان الامس فى هذا اليوم معدوم فإنّه باطل و كيف يكون معدوماً و انت تتخيّله و تتصوّره فى ذهنك و قد بيّنّا فى مواضع كثيرة من كتبنا انّ الذّهن فى الحقيقة مرءاة تنطبع فيها الصّور اذا كانت مقابلة لذى الصّورة لأن المرءاة انّما تنطبع فيها صورة الشّاخص المقابل لها فلو لم تقابله شيئا (فلو لم يقابلها خ‌ل) لم ينطبع فيها شىء و قد بيّنّا برهان ذلك و ايضاً اذا ثبت انه كان موجوداً حال كونه حاضراً و انّه اى هذا اليوم داخل فى ملك الله سبحانه فاذا جاء الغد و كان اليوم امس اين يذهب هل يخرج من ملك الله بعد ما دخل فيه و انّما انتقل من مكان الى مكانٍ بل فى الحقيقة هو فى مكانه منذ خلقه الله و انما الخلائق كلّهم يسبحون فى بحر الزّمان من المشرق الى المغرب الى ان يصلى (يصل خ‌ل) الآخرة فيأتيك امسك بعينه و يومك بعينه وَ غَدك بعينه فتشهد (فيشهد خ‌ل) عليك او لك و كذلك بقاع الارض و الارض (الامس خ‌ل) لم يفن و انّما انت الّذى سرت عنه و غبت عنه و مثاله حين خرجت من خراسان و اتيت الى اصفهان لم تكن خراسان حين سرت عنها و غبت عنها عدماً بل هى موجودة كحالها حين كنت فيها فلمّا خرجت عنها بقيت صورتها فى خيالك و لو

رجعت اليها او سارت اليك رأيتها بعينها كذلك امس حين سرت عنه وصلت الى اليوم الحاضر و انت و صفاتك (و جسمك و صفاتك خ ل) و الزّمان و المكان شيء واحدٌ فى حكم البقاء و الفناء و الحشر و ما بعده فكون امس ماضياً صفة وجوديّة قامت بوجود. و مَن تتبّع اخبار اهل العصمة عليهم السلام و تدبّرها و آمن بما نطقت به وَجَدَ جميع ما نطقت به موجوداً فيها مراداً بها لا يخالف منها حرفا الا فيما لم يكن من طورى مما لم اصل اليه فإنّ ذلك لهم لا لى و لا لابناء صنفى (لابناه حقيقى خ ل) صلّى الله عليهم اجمعين.

و امّا جواب الحكماء فى قولهم لم قلتم بان المفهوم من كون الامس ماضياً ليس امراً عدميّاً، فليس بصحيح اذ (ان خ ل) لهم ان يقولوا انّما قلنا بانّه وجوديّ لحصوله بعد ان لم يكن فإنّ العدم لا يحصل اذ لا حصول له و قولهم لأن المفهوم من كونه امراً ماضياً هو غير المفهوم من كونه حالاً و المفهوم من كونه حالاً امر وجوديّ الخ، ليس بصحيح لأن النظر الّذى يقتضى كون المفهوم من كونه حالاً وجوديّاً يقتضى كون المفهوم من كونه ماضياً امراً وجوديّا بالطّريق الاولى فالحقّ الصّريح البيّن انّ الكلّ وجوديّا (وجودى خ ل) و انّ التبدّل الوجودى بالوجودى و لا محذور بل هو المعروف عند اولى الحجى الطّالبين للحق المبين و هذا يأتى فى كون السّماء فوق الارض و غيرها من النّسب كالالوان و الاصوات و الاضواء و الانوار و البريق و الصّقالة و الصلاية (الصّلابة خ ل) و اللّين و الخشونة و الملاسة و التّلزز و التّفشى و التّحلل و الحركة و السكون.

و الحاصل جميع الصّفات اللّاحقة بكل شيء من عالم الملك و الملكوت و الجبروت القائمة بموصوفها قيام صدور او ظهور او قيام تحقّق او عروض و ما اشبه ذلك كلّها امور وجوديّة قد دلّت على ثبوتها و وجودها ما دلّ على وجود ما تقدم و ثبوته على ان المثبتين للامور الاعتباريّة القول بان اكثر ما فى ملك الله ليس من صنع الله و ليس فى ملك الله و انّما هو من ابتداع نفوسهم حتّى ان بعض الاشياء اخبر سبحانه انّه خلقه و هم يقولون ليس بشيء مثل ما فى قوله تعالى

الذى خلق الموت و الحيوٰة فانّهم يتلون قوله الذى خلق الموت و مع هذا يقولون ان الموت امر اعتباريّ لا تحقّق له فى الخارج لأنه عبارة عن عدم الحيوٰة فاذا كان هذا كلامهم و هم يقرؤن كلام الله بخلاف قولهم و لم يرجعوا عن قولهم فكيف ينتفعون بقول قائل او يسمعون عَذْلَ عاذلٍ و النّظر الصّحيح المستند الى معرفة آيات الله فى الافاق و فى الانفس مع توفيق الله و هدايته لسُبُله (لسبيله خ ل) لمن جاهد فى الله و احسن المجاهدة بالايمان الصّادق و طلب محض (محض الحق خ ل) لله عزّ و جلّ قد اعطى صاحبه ان كلّ ما سوى الله عزّ و جلّ فإنّ الله سُبحانه خلقه و جعل وجوده الّذى به قوامه وجوداً تعلّقياً لا تحقّق له بنفسه و لا تقوّم له الّا بغيره لأن وجوده الّذى به يتقوّم جعله متقوماً بفعله تقوم صدور لأنه اخترعه لا من شىء و ليس له اصل احدثه منه الا فعله لأن الفعل حين الايجاد احداث و مفعوله تأكيد له فالوجود المخترع فى حقيقته و كنهه تأكيد للاحداث و الفاعل تعالى اخترعه تأكيداً لفعله و اقامه بدوام الاختراع و اتّصاله فتقوّمه بجهة دوام الاختراع و اتّصاله تقوّم صدورٍ و بجهة متعلّق الاختراع المتّصل تقوّم تحقّقٍ تقوّماً ركنيّا فحقيقة وجوده و اصله تأكيد لفعل الخالق تعالى بالاحداث و الامداد باثره و هو مرادنا بالتّعلّقى يعنى ان وجود الحادث من فعل الخالق تعالى كوجود الصّورة الّتى فى المرءاة فى مقابلة الشّاخص و كالنّور فى الكثيف من المنير فوجود زيدٍ متقوّم بفعل الله تقوّم صدور و باثر فعل الله اى متعلّقه و تأكيده تقوّماً ركنيّا تقوّم تحقّق و هذا حكم ما (حكم كل ما خ ل) سوى الله مما صدر عن فعل الله عزّ و جلّ من جميع الاشياء من الذّوات و الصّفات من العقول و العقلانيّات و النّفوس و النّفسانيات و الاجسام و الجسمانيّات ممّا دخل فى واحد (احد خ ل) الظّروف الثلاثة ظرف الخارج و ظرف الذّهن و ظرف نفس الامر اعنى ما قام عليه الدّليل القطعى مما طابق الخارجى او الذّهنى او لا و ضابط ما يجرى فيه الحكم المشار اليه هو ما وضع بازائه لفظ يدلّ عليه او ما صحّ فرض وقوعه و (او خ ل) ما امكن تصوّره او ما لحقه التجويز و الاحتمال و صحّ اعتباره و توهّمه فإنّ كل شىء من ذلك

فوجوده اثر فعل الله او من اثر فعل الله و مرادی بوجوده مادّته اذ لا معنی للوجود المخترع المحدث الّا المادّة و هی فی کلّ شیء بحسبه و اعلاه نور الانوار و النّور الّذی تنوّرت منه الانوار و هو الماء الّذی منه کل شیء حیّ صلّی الله علیه و آله الطاهرین و صورة کلّ شیء خلقها الله من نفس مادّته من حیث هی هی و ذلك ایضا فی کلّ شیء بحسبه و لایکون شیء من خلق الله بسیطا بل کل شیء غیر المعبود بالحقّ عزّ و جلّ مرکب قال تعالی و من کلّ شیء خلقنا زوجین ، و قالَ الرّضا علیه السلام انّ الله لم یخلق شیئا فرداً قائماً بذاته دون غیره للذی اراد من الدّلالة علیه و اثبات وجوده ه، ثم استشهد علیه السلام بالآیة و العقل یقطع هذا لأن کلّ شیء مصنوع لا بدّ ان یکون له اعتباران اعتبارٌ من ربّه و هو وجوده اعنی مادّته و اعتبارٌ من نفسه و هو ماهیّته اعنی صورته و قابلیّته و جمیع الاشیاء اشتقّها عزّ و جلّ بقدرته من اشراقات نور الانوار و اشراقات اشراقاته و امداداته و امدادات امداداته و لم یخلق شیئا من الاشیاء من ذات نور الانوار صلّی الله علیه و اله قطّ و انّما قسمه تعالی اربعةعشر جزءاً فبقیت تلك الاجزاء اشباحاً یسبّحون الله و یحمدونه و یهلّلونه و یکبّرونه الف دهرٍ کلّ دهرٍ علی ما فهمته مائةالف سنة و الّذی اتانی به وارد الوقت ناقلا لی عن بعض الرّوایات انّ هذه السّنین کلّ سنة ثمانون شهراً کلّ شهر ثمانون جمعة کلّ جمعة ثمانون یوماً کلّ یوم ثمانون ساعة کلّ ساعة کالف سنةٍ ممّا تعدّون فعلی هذا یکون سبق تلك الاشباح فی الوجود قبل جمیع الخلایق باربعةالاف الف الف الف الف سنة (الف الف الف سنة و سنة خ ل) و ستّة و تسعون الف الف الف الف (تسعون الف الف الف خ ل) سنة من سنی الدّنیا ثمّ نظر تلك الانوار الاربعةعشر بعین الهیبة فعرقت فخلق الله تعالی من عَرَقِها مائة (مائةالف خ ل) و اربعة و عشرین الف قَطْرةٍ فخلق تعالی من کلّ قطرة رُوحَ نبیّ فبقیت ارواح الانبیاء علیهم السلام یسبّحون الله تعالی و یحمدونه و یهلّلونه و یکبّرونه الف دهرٍ کلّ دهرٍ مائةالف سنة و الوقت الاوّل وقت السّتر (السّرّ خ ل) و الوقت الثّانی وقت الحجاب و الی الوقتین اشار بعض اهل التّأویل بان الالف اللّینة هی هیولی سایر

الحروف و انّ طولها الف الف قامة و الالف المتحركة هى اوّل الحروف و طولها الف الف ذراع ثم انّه تعالى نظر الى الانوار المائة و اربعة (المائة الالف و الاربعة خل) و العشرين الالف بعين الهيبة فعرقَتْ فخلق الله مِنْ عَرَقِهٰا ارواح المؤمنين و الى هذا أُشِرَ (اشير خل) فيما قبل انّ الباء الموحّدة من تحت طولها الف الف شبر ثم خلق من عرقها ارواح الملائكة و الى هذا اشير بانّ الجيم طولها الف الف إِصْبَعٍ و الى سبق نور الانوار على ساير الخلق اشار امير المؤمنين عليه السلام لاهل الاشارة فى جوابه لمن سأله كم بقى العرش على الماء قبل خلق السمٰوات و الارض فقال عليه السلام ما معناه اتحسن اِنْ تُحسَب (ان تُجَب خل) فقال نعم فقال اخشى الّاتحسن قال بلى قال انظر لو صبّ حبّ خردلٍ حتّى سدّ الفضاء و ملأ ما بين الارض و السّماء ثم عُمِّر لك مع ضعفك ان تنقله حبّة حبّة من المشرق الى المغرب حتّى ينفد لكان ذلك اقلّ من جزءٍ من مائة الف جزء من مثقال الذّر مما بقى العرش على الماء قبل خلق السمٰوات و الارض و استغفر الله عن التّحديد بالقليل ه، و هذا النّور اعنى نور الانوار هو نور العالين الذين لم يسجدوا لآدم عليه السلام انّما سجدت الملائكة اجمعون لسطوعه فى صلب ادم عليه السلام و هو نور السّتر المذكور فى صحيحة على بن عاصم و الانوار المخلوقة من عرقه انوار الكروبيّين و هم قوم من شيعة علىّ عليه السلام من الخلق الاوّل جعلهم الله سبحانه خلف العرش و وراءه و النّور المتجلّى للجبل لموسى عليه السلام واحد منهم و هؤلاء حجاب السّتر.

و الحاصل ليس وجودات جميع الاشياء شيئا واحداً تجمعه حقيقة واحدة فى رتبة واحدة و مواد الاشياء كلّها من الغيب و الشّهادة حصص من تلك الحقيقة كما توهّمهُ الاكثرون بل كلّ رتبة لاهلها لايشاركهم فيها غيرهم فالنّور الّذى تنوّرت منه الانوار خلق منه شبح (شبه خل) واحد صلّى الله عليه و اله و اخذ منه ثلاثة عشر شبحا صلّى الله عليهم اجمعين كاَخذ السّراج من السّراج و هو قول امير المؤمنين عليه السلام انا من محمّد كالضوء من الضوء صلّى الله على محمّد و اله و لم يخلق الله عزّ و جلّ من ذلك النّور غيرهم و لم يفضل منه شىء عن

موادّهم ثم خلق انوار الكروبيّين من فاضل النّور الّذى تنوّرت منه الانوار يعنى من شعاعه و اشراقه و المراد بالفاضل هو الشعاع و لانعنى بالفاضل بقيّة الشّىء لا فى الاخبار و لا فى ما نصطلح عليه فى ساير كتبنا و منه ما فى حديث النّخلة فى قوله عليه السلام و انما سمّيت النّخلة نَخْلةً لأنّها خلقت من نخالة طين ادم عليه السلام فإنّ المراد بالنّخالة الشعاع الجسمانى فافهم[1].

و اعلم ان كثيراً من الناس يتكلم بما لايفهمه و من ذلك ان كثيراً من المتكلمين يقولون انّ صفاته عين ذاته تعالى و يقولون مع ذلك انّ العلم اعمّ من القدرة لأن العلم يتعلّق بالممكن و الممتنع و امّا القدرة فانها لاتتعلّق بالممتنع فيلزمهم ان العلم غير القدرة فى الذات و يلزمهم إمّا انهما غير الذات و إمّا ان الذات مركّبة متعدّدة مختلفة لتركّبها من المختلفة المتغايرة و مثل هؤلاء فى الخطاء و الغلط مَنْ جَعلها متغايرة فى معانيها و مفهوماتها و هى عين ذاته تعالى كالملا صدرالدين الشيرازى كما ذكره فى سائر كتبه و منها ما ذكره فى الاسفار و انا انقل لك كلامه و اجعله كالمتن و جوابه و الرَّدُّ عليه كالشرح.

قال فصل - فى ايضاح القول بان صفات الله تعالى الحقيقية كلّها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة.

اقول يريد انها عين ذاته فى الوجود و معانيها و مفهوماتها مختلفة متغايرَةٌ و هذا هو ما ذكرنا مما يلزمه من كون الذات مركبة من الامور المختلفة لا مناص له عن ذلك.

قال و اعلم ان كثيرا من العقلاء المدقّقين ظنّوا ان معنى كون صفاته عين ذاته هو ان معانيها و مفهوماتها ليست مغايرة بل كلّها ترجع الى معنى واحدٍ و هذا ظن فاسد و وهم كاسد و الّا لكانت الفاظ العلم و القدرة و الارادة و الحيوٰة و غيرها فى حقّه تعالى الفاظا مترادفة يفهم من كل معنى منها ما يفهم من الآخر فلا فائدة فى اطلاق شىء منها بعد اطلاق احدها و هذا ظاهر الفساد مُؤدٍّ الى

---

[1] (من صفحة ٢٣ الى هنا ساقط من النسخة الاصلية فنقل من نسخ اخر)

التّعطيل و الالحاد.

اقول ما ذكره هؤلاء المدقّقون هو الحق الذى جاء به الشرائع و شهد بصحّته العقل الكامل البارع لانّها اذا تغايرت معانيها دلّ ذلك على انها صفات افعال لأن الافعال هى المتغايرة فتتغاير صفاتها و الذات لا تغاير فيها و لو تغيّرت صفاتها تغيّرت فى حد ذاتها لأن الذات انما هى هى بصفاتها حتى لو فرض اتّحاد الصفات المتغيّرة المتخالفة بالذات و ثبت حينئذ عدم تغيّر الذات و اختلافها حصل لنا القطع بعدم اتّحادها بالصفات المختلفة و ان الصفات المختلفة صفات افعالٍ لانا لانريد بكونها عين ذاته تعالى اتّحاد نسبةٍ بان يكون احدهما عبارة عن الآخر فيما ينسب اليه من فعلٍ بان يكون فاعلاً عنه اوْ به بالنيابة او القيام مقامه او من صفةٍ بان يكون وصفهما واحداً و لا اتّحاد تداخلٍ كاتّحاد نور الشمس و نور السراج و لا اتّحاد تمازج كاتحاد الماء الحار بالماء البارد لفنائهما و وجود ثالثٍ و لا اتحاد استهلاكٍ لفناء احدهما فتنتفى العينيّة و الاتّحاد و انّما نريد بالعينيّة انّ احدهما هو الآخر لايراد منه غير نَفس الآخر لا فى الخارج و لا فى الذهن و لا فى نفس الامر لا بالاحتمال و لا بالفرض و لا بالتجويز و الامكان و لا مغايرة حيثيّة و لا فرقٍ مطلقا لا فى امكان و لا وجوب فحاصل ما نريد و نعنى بهذه الالفاظ الكثيرة و ما نفهم منها شيء واحد بكل احتمال و بكلّ اعتبار فلو فهم من واحد منها غير ما يفهم من الآخر لم يكن هو واحداً بل هما اثنان اتّحدا باحد انواع ما اشرنا اليه من الاتحاد و ما اشبهها فيلزم مما قلنا كونها الفاظاً مترادفة لايمكن غير الترادف لأن المفهومات المتغايرة لاتخلو إمّا ان تكون اختلافها بلحاظ اختلافها فى حقائقها او بلحاظ اختلاف ظهوراتها بآثارها فى افعالها فإن اريد الاول لم تكن الصفات اللّاتى تُفْهم حقائقها و معانيها عين ذاته تعالى لأن ما هو عين ذاته لايكون مفهوماً لغيره و لا مدرَكاً لاحدٍ من الحادثين لأنه ذاته تعالى و لايحيطون به علماً و المفهومات اللّاتى تدركون معانيها حادِثة و لاتكون الحوادث عين ذاته و انما الصفات المفهومة صفات افعاله تعالى و ان اريد الثانى و هو ان اختلاف تلك المفاهيم راجع الى اختلاف آثار تلك الصفات و هى فى

نفسها شيء واحد لم يفهم منها جميعها الّا ما يفهم من ذات الله عز و جل بانه المجهول المطلق الذى لايعرف الّا من حيث لايعرف و انما عرفوه تعالى بما وصف نفسه لهم و ذلك الوصف وصفُ استدلالٍ عليه لا وصفٌ يكشف له و جعل بلطفه و كرمه و رحمته ذلك الوصف حقيقةَ مَن اراد انّه يعرفه ليعرفه بنفسه فقال سفيره الداعى اليه صلى الله عليه و اله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه و قال وصيّه و خليفته صلى الله عليهما و آلهما من عرف نفسه فقد عرف ربّه ه، و معنى المراد الاول العلم بالمعلوم و السمع للمسموع و البصر للمبصر و القدرة على المقدور فالعلم المقترن بالمعلوم المطابق له بل المتّحد به لايكون هو عين ذاته تعالى و الّا لكانت ذاته مقترنة بك لِانّك مَعْلومُهُ وَ مطابقةً لك بل متّحدةً بك بمعنى انّها اَنْتَ لأن العلم عين المعلوم كما هو الحَقُّ و معنى الثّانى انّ العِلْمَ و السمع و البصر و القدرة وَ باقى الصِّفات يراد منها محض الذّاتِ خاصّة و انّما اختلفَتِ الالفاظ حتّى تُوهِّمَ انها موضوعة بازاء معانٍ متعدّدة مختلفة الحقائِق مع انّ المراد منها معنىً واحِدٌ لأن الالفاظ وضعت بازاء مبادى آثارِ افعال الذات فحملت تلك الالفاظ باعتبار الآثار التى هى اركان لما تقوّمَتْ بها من تلك الافعال على الذات حملاً صناعيّاً بالحمل المتعارف الشائع و حمل ما يراد منها من الصفات على الذات حملاً اوّليّاً ذاتيّاً مثال ذلك ما اريٰك الله سبحانه من اياته الدّالّة بصحيح البيان و صريح المشاهدة و العيان فى ما تحقّق لك مما تشاهده فى نفسك بيقين الوجدانِ انّك انت السميع قبل ان يتكلم احد فلمّا تكلم زيد اقبلتَ انت بنَفسك على كلامه و اشرفتَ عليه من باب أُذنك فادركتَ كلامه و انت البصير قبل ان يحضر لديك لون او صورة فلمّا حضر لديك اقبلتَ انتَ عليه بنَفْسِك و اشرفتَ عليه من باب بصرِك فادركتَهُ فانت بنفسك السميع و البصير ادركتَ الكلام من باب أُذنِك و ادركتَ اللَّوْن من باب بصرك بجهةٍ واحدةٍ منك من غير مغايرةٍ حصلَتْ لك لا فى وجودٍ و لا فى مفهومٍ بحال من الاحوال و انما الاختلاف و المغايرة انّما هو فيما ادركته و فى طرقه و جهاته فحمل السميع عليك و سُمّيتَ به باعتبار ما تقوّمَ به ادراكك للمسموع من اركانه الّتى هى آثار

فعلِك بالحمل المتعارف الشائع وَ كذلك الكلام فى البصير و القدير و سائر الصفات فالسميع و البصير و القدير و الحى هو انت بجهة واحدة منك لانك انت تبصر و انت تسمع و اَنْتَ حيّ و انّما كثرت اسماؤك بكثرةِ آثار افعالها خاصّةً اذ لستَ تسمع بغير ما تبصر به لتخلتف مَعانى صفاتِك و مَفاهيمها بل انت تسمع انت تبصر فانت حين تسمع غيرك حين تبصر حتى تكون معانيك مختلفة متغايرة لانك لو اختلفت مفاهيم صفاتك و معانيها كان البصير حين تكون سميعاً غيرك و بالعكس فقول الملّا صدرا و الّا لكانت الفاظ العلم و القدرة و الارادة و الحيوٰة و غيرها فى حقه تعالى الفاظا مترادفة يفهم من كلٍّ منها ما يفهم من الآخر فلا فائدة فى اطلاق شيء منها بعد اطلاق اَحدِها و هذا ظاهر الفساد الخ ، ظاهر الفساد لأن اطلاق كلٍّ منها لا فائدة فيه ترجع الى كشف معنى من الذات و لا من الصفات التى هى الذات و انّما الفائدة فى اطلاق واحدٍ منها بيان اثر فعلٍ من افعاله فاذا اطلقتَ واحداً لبيان اثر فعلٍ جاز اطلاق آخر لبيان اثر فعل آخر فيا سبحان الله ما اعجب غفلة هؤلاء الاعلام المحقّقين الذين افنوا اعمارهم فى طلب الحكمة و المعرفة حتى كان ثمرة زرعهم و تعبهم مثل ما سمعتَ و تسمع و لكن السبب فى ذلك ظاهر لكل مؤمن و هو فى قول سيد الوصيّين على ابن ابى طالب عليه السلٰم ذهَب مَن ذهَب الى غيرنا الى عُيونٍ كدرة يُفرِغ بعضُها فى بَعضٍ و ذهب مَن ذهب الينا الى عيونٍ صافيةٍ تجرى بامر اللهِ لا نفَادَ لها ه.

قال بل الحقّ فى معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعانى المتكثرة الكماليّة كلّها موجودة بوجود ذاته الاحدية بمعنى انه ليس فى الوجود ذاته تعالى متميّزاً عن صفته بحيث يكون كلّ منهما شخصاً و لا صفة منه متميّزة عن صفةٍ اخرى له بالحيثيّة المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعين ذاته اى بعلمٍ هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاتها و مريد بارادتها التى هى نفس ذاتِه بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود و سلسلة الاكوان من حيث انها ينبغى اَنْ توجد.

اقول قوله بل الحق فى معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعانى

المتكثرة الى قوله الاحدية، باطل لأن الحق فى معنى كون صفاته عين ذاته انّ جميع هذه الصفات معناها واحد و هو ذاته لأنها اذا فرض معانيها متكثرة كانت متغايرةً مختلفةً و المتغايرة المختلفة فى نفس الامر لاتكون واحداً لا كثرة فيه و لا تعدد و لا تركيب لانها اذا كانت عين ذاته كانَتْ ذاتُه مجموعَ معانٍ مختلفةٍ و انْ فرض كون جميع تلك المعانى المتغايرة موجودة بوجودٍ واحدٍ اذ كونها موجودة بوجودٍ واحدٍ لايخرجها عن التغاير و الاختلاف.

و قوله فى تفسير تلك العينيّة بمعنى انّه لَيْس فى الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفته، غلط لأن البسيط البحْت و المختلف المتغاير اذًا جمعهما وجود واحد لا بدّ ان يتميّز من المختلف الّا ان يتركب البسيط من المختلفات فيكون مثلها اوْ ينسلخ الاختلاف منهٰا فتكون اِيَّاه بمعنى نفى المغايرة بينها و بينها و بينه فيكون المراد من الكل شيئاً واحداً بكل اعتبارٍ فى الذات و فى الصفات و فى الافعال و فى النسب و فى الاسماء و فى المعنى و فى المفهوم حيث يصحّ استعماله و فى الارادة و القصد و فى العنوان و فى المعرفة و فى التعرّفِ بالوصف الاستدلالى و ما اشبه ذلك و امّا اذا وسم تلك الصفات باختلاف مفاهيمها و تغاير معانيها تمايزت عن ذاته و تميّز بعضها عن بعضٍ لأنه هو مقتضى الاختلاف و المغايرة نعم اذا جعل معناها و مفهومها هو معنى ذاته بحيْث تكون تلك الالفاظ مترادفة و انما تكثرت الالفاظ و اختلفت و تغايرت لاختلاف آثار افعالها و تغايرها كما تقول هو تعالى غفور رحيم جواد كريم رازق سميع عليم، صحّ له قوله بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعين ذاته اى بعلمٍ هو نفس ذاته و لو اراد بهذا العلم العلم المغاير مفهومه لذاته لم يكن نفس ذاته لأن العلم المفهوم لايكون نفس المجهول المطلق و الّا لكانت ذاته مفهومة قد احاطوا بها علما تعالى الله عن ذلك علوّا كبيراً و قوله و مريدٌ بارادتها التى هى نفس ذاته الخ، غلط لانا قد قرّرنا فى سائر كتبنا و اجوبتنا انه ليس لله سبحانه ارادة هى عين ذاته لأن الارادة من صفات الافعال و لهذا يوصف تعالى بها و بضدِّها فتقول ارادَ و لم يرد و ليست علماً و لا كالعلم اذ تقول افعل ذلك ان شاء الله و ان اراد الله و لاتقول افعل ذلك

ان علم الله لأن العلم صفة ذاتٍ لايوصف به و بضدّه فتقول علم الله و لاتقول لم يعلم الله كما تقول لم يرد الله و قد تواترت اخبار ائمة الهدى عليهم السلٰم على حدوث الارادة و المشية و انه ليس لله سبحانه ارادة قديمة و لم يرد خبر عنهم عليهم السلٰم يدل على قدمها بل روى الصدوق فى توحيده عن الرضا عليه السلٰم انه قال المشية و الارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مريداً فليس بموحّدٍ ه.

و الملّا فى كتابه الكبير الاسفار استدل على قدم الارادة و على انها هى علمه و هى عين ذاته الى ان قال فعلم من هذه الايات و نظائرها ان ارادته تعالى للاشياء هى عين علمه بها و هما عين ذاته تعالى و اما الحديث فمن الاحاديث المرويّة عن ائمّتنا و ساداتنا عليهم السلٰم فى الكافى و غيره فى باب الارادة ما ذكر فى الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلتُ لابى الحسن عليه السلٰم اخبرنى عن الارادة من الله و من الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل و اما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لأنه لايروّى و لايهمّ و لايفكّر و هذه الصفات منفيّة عنه و هى صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظٍ و لا نطقٍ بلسان و لا همّةٍ و لا تفكّر و لا كيف لذلك كما انه لا كيف له ه، و لعل المراد من الضمير تصوّر الفعل و ما يبدو بعد ذلك و اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوّة الشوقيّة ثم تأكّده و اشتدادُه الى حيث يحصل الاجماع المسمّى بالارادة فتلك مبادى الافعال الاراديّة القصديّة فينا و الله سبحانه مقدّس عن ذلك كله، انتهى ما اردتُ نقله من كلامه.

فبالله عليك تأمل حال هذا الرجل و اتباعه فى زعمهم انّ الارادة قديمة و هى عين ذات الله سبحانه و انظر كيف يستدلون على تلك الدعوى بمثل هذا الحديث الصحيح الصريح فى خلاف دعويٰهم فإنّه عليه السلٰم قال و اما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك و هذا الكلام عند الملّا هو معنى انّ ارادة الله قديمة و انها عين ذاته كما ذهب اليه الصوفيّة و اتباعهم مع ان اهل البيت عليهم السلٰم لم يرد عنهم حديث يوهم كونها قديمة و انما ذلك مذهب اعدائهم و ائمة

الضلال و من قال من فقهائنا بقدمها لم يستند الى حديث قطّ و انما نظر فى كتب المتكلمين و ليس فيها الّا قال الحسن البصرى و قال النّظام و قال الجبّائى و قالت الكرامية و قال محمد بن عبدالوهاب القطّان و امثالهم و لم يراجع آية و لا رواية قط فاذا قيل لاحدهم فى ذلك قال هذه اعتقادات و ليس لها دليل الّا من العقول و انا اقول لا حول و لا قوة الّا بالله العلى العظيم و لا شك ان افضل الاعمال انتظار الفرج من الله سبحانه اللّهم عجِّل فرَجَ وليِّ الفرج و مقيم العوج اللهم اقم به الدين و انصر به المؤمنين انّك اَرْحم الرّاحمين.

ثم انّ الملّا ذكر كلاماً طَويلاً بعْدَ ما نقلته و اريد ان انقله و ان لم اتكلم عَلى كلِّ ما فيه لعدم خصوص الفائدة فى هذا المقام و لو اقتضى بعض منه بياناً ذكرته.

قال و ينبعث من كلِ الصِّفات صفات أُخر مثل كونه حكيما و غفوراً خالقا رؤفاً رازقاً رحيماً مبدئاً و معيداً مصوّرا منشئا مُحْيِياً مميتاً الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادِراً على جميع المقدورات بحيث لايدخل ذرّات من ذرّات الممكنات و المعانى فى الوجود بايّة حيثية (ظ) كانت من الحيثيات الّا بقدرته و افاضته بوسطٍ او بغير وسطٍ و مثل كونه سميعاً و بصيراً و مدركا و خبيراً و غير ذلك مما يتفرع و يتشعّب مِن كونه عليماً و كذلك قياس سائر الاسماء و الصفات الغير المتناهية الحاصلة من تراكيب هذه الاسماء و الصفات كتركيب الانواع و الاصناف و الاشخاص من معانى ذاته كالاجناس و الفصول الداخليّة او عرضيته كاللوازم و الاعراض العامة و الخاصّة الخارجيّة فإنّ من الاسماء و الصفات ما هى جنسيّة و منها ما هى فصْليّة و نوعيّة و منها ما هى شخصيّة كخالقيّة زيد و العالميّة لعمرو و كلّ هذه الاسماء و الصفات يستدعى مظاهر و مجالى مناسبة ايّاها بها يظهر اثر ذلك الاسم و الصفة فيه فكل صفةٍ من صفات الله العظمى و اسمٍ من اسماء الله العليا يقتضى ايجاد مخلوقٍ من المخلوقات يدلّ ذلك المخلوق علىٍ ذلك الاسم كما تدلّ الاشباح على الارواح و الاظلال على الاشخاص و المظاهر على البواطن و المرايا على الحقائق فالعالم الربوبى من

جهة كثرة المعانى الاسمائيّة و الصفات عالم عظيم جدّا مع انّ كل ما فيه موجود بوجود واحدٍ بسيطٍ من كلّ وجه و هذا من العجائب التى يختصّ بدركها الراسخون فى العلم فلذلك اوجد البارئ جل ذكره ما سواه ليكون مظاهراً لاسمائه الحسنى و مجالى لصفاتهِ العليا.

اقول اذا كان كل صفة و كل اسمٍ يقتضى ايجاد مخلوق غير ما يقتضيه الآخر دل على تغاير الصفات و الاسماء فى ذواتها و تغاير الاشياء يدل على تركيب كلّ واحدٍ منها مما به الاشتراك و ممّا به الامتياز و النقل و العَقْل دالّانِ على انّ التّعدّد و الكثرة لاتكون الّا بالتّركيب و ما لا تركيب فيه و لا اختلاف لايكون فيه كثرة و اذا كانت الاشياء المتعددة بوجودٍ واحدٍ فذلك ما به الاشتراك فإن وجد ما به الامتياز تكثرت و تعددت و اختلفت و تغايرت فى ذواتها و لزِمَهَا التركيب مجتمعة و متفرّقة و انْ لم يوجد ما به الامتياز كانت شيئاً واحداً فى ذاتها لا تعدّد فيها وَ لا تركيب و لا اختلاف و لا تغاير و ان لم يوجد ما به الامتياز فى ذواتها و وجد فى آثار افعالها كانت فى نفسها شيئا واحداً لا كثرة فيه بوجهٍ من الوجوه و كان التّعدد و الكثرة و الاختلاف فى تعلّقِ افعالِها بآثارها مثل الشمس اذا اشرقت على الزجاجات المختلفة فإنّ اشراقها فى نفسه شىء واحد و ينعكس عن الزجاجات المختلفة مختلفاً متعدِّداً متغيّراً ثم على قولنا انّ الوجود لا معنى له الا احد امرين الاول الوجود عبارة عن المادة و الثانى انه عبارة عن المعنى المعبّر عنه فى الفارسيّة بهست و هذا صفة تابعة لموصوفها فى الثبوت وَ مُرتّبة التّحقق على تحقّقِ الموصوف و على قولهم الوجود شىء سارٍ فى الاشياء كسريان الروح فى الجسم يطرد عنها العدم و هو حقيقة الشىء و ما سواه من الشىء امور موهومَة لا تحقّق لَها فعلى قولنا لايكون الشيئان موجودينِ بوجود واحدٍ الا اذا كانا حصّتَيْنِ من حقيقةٍ واحدةٍ كحصّتين للباب و للسرير من الخشب فاذا كانا كذلك لم تتحقق فيهما الاثنينيّة الّا اذا تركب كل منهما من الخشب و من الصورة الشخصيّة و حينئذ لايكون احدهما عين الآخر كما لاتكون الفرس عين الكلب و لاتتميّز الحصّتان من ذواتهما بدون مشخّص

وجودی متحقّق لم يكن منهما و الّا لامتنع ان يدخلا تحتَ حقيقةٍ واحدة كالمتباينَيْنِ مثل النور و الظلمة و على قولهم يلزم التنافی و التدافع لأن ذلك الساری فی الشیء ان تقوّمَ به الشیء تقوّما ركنياً كتقوّم السرير بالخشب فليس الّا ما قلنا من المادة اذ لايلزم ان تكون المادة من التراب او من العناصر او من الطبائع كالافلاك بل المراد من المادة ما تقوّم به الشیء من المعروضات و هی فی كل شیء بحسبه فمادة الافئدة من الاسرار و مادة العقول من الانوار و مادة الارواح من الهواء الدهری و مادة النفوس من الماء الدهری و مادة الطبائع من النار الدهريّة و مادة الهباء من الذرّ الدهری و مادة المثال من الاظلّة البرزخيّة و مادة الافلاك من الطبائع الجوهريّة و مادة العالم السفلی من العناصر.

و الحاصل ضابط المادة ما يدخل على اسمها لفظ مِن التّبعيضيّة تقول صُغت الخاتم من فضّة و الباب صنعته من الخشب قال الصادق عليه السلام ان الله خلق المؤمنينَ من نوره وَ صبغهم فی رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه و امّه ابوه النور و امه الرحمة الحديث، فكما لايلزم ان تكون المادة لكل شیءٍ من العناصر بل هی فی كل شیء بنسبة رتبته من الكون كذلك لايلزم ان يكون الوجود لكل شیء من النور بل نقول وجود الباب من الخشب يعنی ان كل شیء مركب من وجود و ماهيّة فالباب وجوده حصّة من الخشب و ماهيته صورته التی تميز بها عن السرير و هذا على ما نريد من معنى الوجود و الماهيّة بالمعنى الاول بمعنى ان الوجود بالمعنى الاول لكل شیء حصّة من ذلك النوع الذی صنع منه و ماهيته بالمعنى الاول حصّة من الفصل الذی تقوّم به ذلك النوع فإن اريد بوجود الشیء ما تقوّم به تقوّما ركنيا فهو حصّة معروضة من النوع الذی صيغَ منه ذلك الشیء كما ذكرنا و ان اريد به ما تقوّم به ذلك الشیء المخلوق تقوُّمَ صدورٍ فهو رأس مختصّ بايجاده و احداثِه من فعلِ الله و هو عبارة باللسان الظاهر عن الحركة الايجاديّة و المخلوق لايتركب من فعل خالقه و ان صدر عنه كما لاتتركّب الكتابة من حركة يد الكاتب و ان صدرت عنها فإن اريد بالوجود ما قلنا فهو المادة و ان اريد به المعنى الثانی فلم يكن وجوداً للشیء و انما هو ايجادٌ لَهُ و

الايجاد فعل الفاعل و فعل الفاعل لايكون جزءاً من مفعوله الّا على قول ضرار بن عمر فإنّه يقول انّ مشيّة الله تأكل و تشرب و تنكح و تموت و هو قول بعض من الصوفيّة فإنّ بعضهم ذهب الى ان الوجود الّذى هو جزء المخلوق هو مشيّة الله تعالى و هو قول باطل ظاهر الفساد لأن فعل الله الذى هو مشيته و ارادته انما قامت به الاشياء قيام صدورٍ فهو مفيض موادّها و امداداتها و به و بآثاره التى هى موادّها و منها امدادها قَيّوميّتها و ان ارادوا غير هٰذَيْن فمِن اين و الى اَيْنَ اى فمن اين يأخذون و الى اين يذهبون فعلى ما هو الحق المبين كما ذكرنا لطالبى النور و اليقين يكون معنى ان صفاته عين ذاته انّها هى و ذاته متّحدة فى الوجود بمعنى ان حقيقة الكل واحدة بسيطة بكل معنى و بكل اعتبار.

فاذا عرفتَ كما تقدم ان التعدّد و التغاير مطلقا لايكون فى حقيقة واحدة بسيطة الّا اذا كانت حصصاً و تمايزت الحصص بالمشخصات و المميّزات الغريبة الاجنبيّة سواء كان فى مفهوم ام معنى ام وجودٍ ظهر لك تنافى قولهم و تعارض بعضه بعضا و تصادمه و لم يرد عليهم ذلك الّا لأنهم شبّهوه بخلقه كما قال الصادق عليه السلٰم فى دعاء الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ فى المصباح قال عليه السلٰم بدت قدرتُك يا الهى و لم تَبْدُ هيئة يا سيّدى فشبّهوك و اتّخذوا بعض آياتك ارباباً يا الهى فمن ثَمَّ لم يَعْرِفُوك الدعاء، حتى انّ الملّا بنفسه نقل فى كتابه الاسفارِ قال قال العلّامة الطوسى فى شرح رسَالة مسئلة العلم ان تكثر العلم و القدرة انما حصل فى الموجودات الممكنة فقاست العُقول مبدأها الاوّل عليها و وصفه بالعلم و القدرة و التنزيه ان يقال سبحان ربّك ربّ العزة عما يصفون ﻫ.و اقول لقد صدق الطوسى العلّامة فى كل ما قال الّا فى حرفٍ و هو قوله مَبْدأها الاول، فإنّ هذا غلط و باطل فإنّ العقول مبدؤها العقل الكلى و العقل الكلى مبدؤه نور الانوار اعنى حقيقة محمد صلى الله عليه و اله و حقيقة محمد صلى الله عليه و اله بُدِئَتْ عن فعل الله عز و جل لا مِن شىءٍ فقول الملّا صدرا فالعالم الربوبى من جهة كثرة المعانى الاسمائيّة و الصّفات عالمٌ عظيم جدّاً مع ان كل ما فيه موجود بوجودٍ واحد بسيط من كلّ وجهٍ يدلّ على انّ تلك

المعانى الاسمائية كثيرة و لاتكون كثيرة الا بتغايُرِها و لاتتغاير الّا باختلاف مشخّصاتها و تَبايُنِها لأن ما يجمعه وجود واحد بسيط ان اريد بهذا الوجود الجامع حصولها و ثبوتها الّذى هو الوجود الوصفى كان خارجاً عن حقائقها غير مخرجٍ لها عن تباين ذواتها كما تقول وجد عندى فرسٌ و عصىً دفعةً واحدة و ان أُريدَ به معنى الايجاد فكذلك و ان اريد به ما به الحصول و الكون فى الاعيان فليس الّا حقيقة الشىء و على ارادة هذا المعنى تكون افراد تلك الحقيقة البسيطة حِصَصاً منها تغايرت و تمايزت بالمشخصات فكل واحدٍ منها مركب من الجامِع و المائز و المركب منها مركب بكل اعتبار لأن الراسخين فى العلم اذا ادركوا تغايُرَها فى معانيها و اَدْركوا لها وجوداً بسيطا جامعاً لها ليس الّا ما بيّنّاه لك من لزوم التركيب و من انّ المدرَكَ للحادثين لايكون قديماً لأن القديم لايدركه الحادث و لايحيط به علما اذ ما ادركته لايكون الّا حادثا انما تحدّ الادوات انفسها و تُشير الآلات الى نظائِرها.

قال فلما كان قهاراً اوجد المظاهر القهريّة الّتى يترتّب عليها آثار القهر من الجحيم و دركاتها و عقاربها و حيّاتها و عقوباتها و اصحاب سلاسلها و اغلالها من الشياطين و الكفار و سائر الاشرار و لمّا كان رحيما غفوراً اوجد مجالى الرحمة و الغفران كالعرش و ما حواه من ملائكة الرحمة و كالجنّة و اصحابها من المقرّبين و السعداء و الاخيار و هكذا القياس فى سائر الاسماء و مظاهرها و مشاهدها و الصفات و مجاليها و محاكيها و اعتبر من احوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمٰن و هى حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك من الاقوال و الافعال و الحركات و السَّكَنات و الافكار و التخيّلات هى مظاهر ما كَمنَ فى ذاتك من الصفات و الاسماء فانّك اذا اَحْببتَ احداً و واليتَهُ دعتْك تلك المحبّة الى ان يظهر منك ما يدلّ على محبّتك ايّاه من المدح و التعظيم و البسط و التكريم و الدعاء له و اظهار الفرح و النشاط و التبسم و المطايبة و لو لم تكن احببته لماظهر منك شىء من هذه الاسماء و الامور و الآثار و النتائج مظاهر لصفة المحبّة التى فيك فاذا عاديتَ احداً ظهر منك من الاقوال و

الحركات و الآثار ما يدلّ على معاداتك اياه كالشتم و الضرب و الذمّ و اظهار الوحشة و الكراهة له و تمنّى زواله و تَشهّى نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التى فيك و قس على ذلك نَظَائره.

اقول قوله وَ اعْتبر من اَحْوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمٰن و هى حجّة الله على الخلق، و ان كان فى نفسه فى الجملة مُتَّسِقاً لكنّه لايقاس عليه القديم لأن القديم لايُقَاس بالحادث و اما كون الصورة الانسانيّة خُلِقت عَلَى صورة الرحمٰن فليس المراد به انّها خلقت على صورة الذات الحق تعالى اذ ليس للحقّ عز و جل صورة و انما المراد انها خلقت على صورة فعل الرحمٰن لأنه تعالى تجلّى برحمانيّته على عرشه فاعطى كلّ ذى حق حقّه و ساق الى كل مخلوقٍ رزقه و ذلك مَا اظهر من اركان الوجود الاربعة الخلق و الرزق و الموت و الحيوٰة فاخترع بمشيّته اكوانها الاربعة الكلية و بارادته اعيانها و النفس و جميع ما يصدر عنها من الاقوال و الافعال و الحركات و السكنات و الافكار و التخيّلات مما هو آثار صفاتها الفعليّة اياتٌ لفعل الله و لما صدر عنه من الآثار فانّها خلقت على صورة الفعل كما خلقت الكتابة على صورة هيئة حركة يد الكاتب لا على صورة الكاتب فإنّ الكتابة لو خلقت على صورة الكاتب لدَلّت عليه من شقاوة او سعادة و من حسنٍ او قبح و لكنّها لاتدلّ على شىء من ذلك و انّما تدلّ على هيئةِ حركة يد الكاتب من اعتدالٍ و استقامةٍ او خلاف ذلك و انما كانت الصورة الانسانية على هيئة صورة الفعل لأن الفعل من نوع الممكنات و انّما قال عليه السلٰم مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه ه، لأنه سلام الله عليه يريد معرفة استدلالٍ عليه لا معرفة تكشف له لانك انما تعرف نفسك اذا جرّدتَها عن جميع السبحات حتى النسب و الاضافات و عن التجريد فانك تجد مَا بقى بعد التجريد الكلى نقشاً فَهْوانِيّاً و انموذجاً بحْتا ليس كمثله شىء و هذا باقٍ من المصنوع بعد التجريد الكلّى فيكون آيةً تعرف الله بها بانه تعالى ليس كمثله شىء فدلَّكَ الوصف الذى ليس كمثله شىء على وجود موصوفٍ ليس كمثله شىء كما تدل الكتابة على وجود كاتب و الاثر على وجود مؤثرٍ و النور على وجود منير و

الصفة على وجود موصوف فحيث كان الدال ليس كمثله شيء و لا كيف له كان المدلول عليه ليس كمثله شيء و لا كيف له.

قال فهذه الاسماء و الصفات و ان كانت متّحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود و الهويّة فهى متغايرة بحسب المعنى و المفهوم و من هنا يثبت و يتحقّق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارات الوجود و كونه امراً انتزاعيا لا هويّة له فى الخارج و لا حقيقة له كسائر المفهومات المصدريّة كالامكان و الشيئيّة و الكلّية و الجزئية و لايكون متكثراً الّا بتكثر ما نسب اليها من المعانى و الماهيات فيلزم عليهم كون صفاته تعالى موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها و هذا فاسد قبيح جدّا و لاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها و معناها امر واحد و كلها ترجع الى مفهوم واحدٍ و كادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة فى حقّه و قد علمتَ فساده بل التحقيق كما مرّ مراراً ان الوجود و هو الاصل فى الموجوديّة و هو مما يتفاوت كمالاً و نقصاً و شدّة و ضعْفاً و كلّما كان الوجود اكمل و اقوى و اشرف كان مصداقاً لمعانٍ و نعوتٍ كماليّة اكثر و مبدء الآثار و الافاعيل اكثر بل كلّما كان اكمل و اشرف كان مع اكثريّة صفاته و نعوته اشدّ بساطةً و فردانيّةً و كلّما صار انقص و اضعف كان اقل نعوتا و اوصافاً و كان اقرب الى قبول التكثر و التضادّ حتى انه يصير تغاير المعانى المتكثرة التى تكون فى الوجود القوى الشديد موجباً لتضادّ تلك المعانى فى حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة له تعالى كالمضِلّ و الهادى و المحيى و المميت و القابض و الباسط و الاوّل و الآخر و الغفّار و القهّار سبباً لتضادّ الموجودات و تعاند المكوّنات التى هى آثارها و مظاهرها كالهداية و الضلالة بل كالملك و الشيطان و الحيوٰة و الموت بل كالارواح و الابدان، انتهى ما نقلتُ من كلامه.

اقول قوله فهذه الاسماء و الصفات و ان كانت متّحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود و الهويّة، قد تقدّم الكلام فيه و ممّا فيه اَنّ الاسْماء لاتكون فى رتبة المسمّى بل رتبتها بعد رتبة المُسَمَّى فلاتتّحِد معه فى الوجود و المعنى

الّذی یُثْبتون به الاتّحاد عَلَی بَعْضِ اَفْرادِ الاِتّحَاد و هو ما عَنوه هُنا حیث قالوا انَّ الشخص اذا تصَوّر صورة فانّها حال تصوّرهٖ لها لَاتنفكّ عن نفسهٖ فهی حینئذٍ متّحدة بنفسِهٖ فی الوجود و ان کانت نفسه سابِقةً فی الوجود علی الصّورة فاتّحادها بنفسه فی الوجود لِاَنّها لا وجودَ لَها الّا وجود تصوّرِهٖ لَها وَ لا وُجودَ لتصوّره لَها الّا وجود نفسه فالثّلاثة حالَ تصوّرِهٖ للصُّورةِ موجودةٌ بِوُجودٍ وَاحدٍ و هذا النمط من الاتّحاد مبنی علی مجازفة الافهام و عدم فهم الوجود و حقیقته الموجودة فی افراد الموجودات لانهم فهموا ان الوجود الذی تقوّمت به افراد الموجودات من نور محمد صلّی الله علیه و اله فنازِلاً الی التراب بجمیع مراتبه فی الکائناتِ طینة واحدة و حقیقة واحدة بسیطة مختلفة الحصص فی الشدَّةِ و الضّعف فهو کنور السراج کلّما قرب منه کان انور و کلّما قَرُبَ من التُّرابِ کان اضعف فنور محمد صلی الله علیه و اله و حقیقته و حقیقة التراب و الجمادات شیء واحد من طینةٍ واحدة فیکون وجود الجواهر المجرّدة و المادّیّة و وجود الاعراض و الهیئات الخارجیّة و الذهنیّة شیئا واحداً و حقیقة واحدة عندهم و لو ارادوا بالاتحاد بین الاسماء و الصفات و بین الذات و الافعال و المفعولات هذا الاتحاد الذی ذکرنا لکان له وجه و ان لم نقبله و لم نقبل اصله الّذی قالوا من ان وجود جمیع الحوادث علی اختلاف حِصَصِهٖ فی القوّة و الضعف و القرب و البُعْد شیءٌ واحِدٌ بَسیطٌ و انّما یریدون اَنَّ الفعل وجوده هو وجود الفاعل اذْ لیس شیئا بذاته و انما هو شیء بفاعله فشیئِیّتُه شیئیَّةُ فاعله اذ لا شیئیّة للفعل وَ الْمفعول لاوُجودَ له الّا وجود الفعْل وَ لا شَیْئِیّة له الّا شیئیّة الفعل فقد اتّحد المفعول بالفعل فی الوجود و اتّحد الْفعل بالفاعل فهذا الاتّحاد هو الّذی یریدونه بالاتّحاد فی الوجود و هذا لیس بصحیح لأن وجود الفاعل هو ذاته و هو قدیم و وجود الفعل هو ذات الفعل و هو حادث بنفسه لا من شیء بل وجوده الذی تقوّم به تَقَوُّمَ صدورٍ و تَقَوُّماً رُکنیّاً هو نفسه المبتدعة و ذاته المخترعَةُ لا من شیء و وجود المفعول الّذی تقوّمَ به تَقَوُّماً رُکنیّاً هو اثر الفعلِ و تأکیده لا نفس وجود الفعل وَ لا مِنْ نفسِهٖ فإنّ وجود الاثر لیس من وجود المؤثّر و وجود

النور ليس من وجود المنير اذِ الاثر من هيئة فعل المؤثر و النّور من هيئة فعل المنير و ذلك لأن الصّفة لاتتّحِدُ بالموصوف في الوجود الذاتي و ان جمعهما الوجود المعنوي المصدري المعبّر عنه في اللغة الفارسيّةِ بهَسْتْ اعني الكون في الاعيان و قد ذكرنا فيما تقدّم انّ هذا الوجود اذا جمع اثنين لايكون منه اتّحادهما كما هو المدّعَى بان يكونا شيئا وَاحِداً في الذات و لا فِي الرتبة إِذَا كان اَحَدُهُمَا مَعْرُوضاً و الآخر عَرَضاً.

و امّا الاتّحاد الذي نعني فإنّه تعبير عن المتّحد في نفس الامر لأنه واحد حقيقي سُمّي باسماء كثيرة باعتبار افعاله المتكثّرة كما تسمّي زيداً ضارباً و قائما و قاعداً وَ ماشياً و متحرِّكاً و ساكناً، هذا اذا سمّيته باعتبار افعاله و ان سمّيته باعتبار مفعولاته قلت عالماً و سميعاً و بصيراً بمعنى ما ذكرنا فيما تقدّم في المثال بك فانّك سميع باعتبارِ اِدْرَاكِك للمَسْموع و بصير باعتبار ادراككَ للمبصَر و عالم باعتبار ادراكك للمعلوم و اشْتقّ لَكَ مِن لفظِ اَسْماءِ ما ادركتَهُ اَسْماء و المسمّى منك بكلّ واحدٍ منها شيئا وَاحِداً و هو اَنْتَ لانّك انت المدرك للمسموع و انت المدرك للمبصَرِ و انت المدرك للمعلوم فتعدّدت الجهات من جهة المفعولات المتعدّدة و اذا لحظتَ منشأ الادراك لهذه المفعولات وجدتَه شيئاً واحِداً من كل جهةٍ و بكلِّ اعتبار فاذا سمّيته بتلك الاسماء وجب اتّحاد معانيها وَ مفاهيمها و عدم تغايرها و الّا كان ذاتِ جهاتٍ و حيثيّاتٍ فاذا اتّحدت معانيها و مفاهيمها بان كانت معنى واحداً و مفهوماً واحداً كانت مترادفة فكان اطلاق الاسماءِ بلحاظَيْن احدهما إنْ أُطلِقَتْ بلحاظِ المفعولات و الافعال التي أُحْدِثَتْ بها كانت مختلفة المعاني و المفاهيم و كانت صفات افعال و لم تكن حينئذٍ عين ذاته تعالى بل هي حادثة بالفعل الحادث و ثانيهما إن اطلقت بلحاظ ما صدرت عنه الافعال كانت متّحدة المعاني و المفاهيم و كانت صفات ذاتٍ واحدة بسيطة غير مختلفةٍ بحيثيّةٍ و لا جهة و لا اعتبار و حينئذ تكون هي عين ذاته تعالى اذ لا معنى لها و لايراد منها غير محض الذات فلاتكون الّا مترادفة لأن المراد بقوله عليه السلٰم و كمال توحيده نفي الصفات عنه ه، نفي التعدد و

الكثرة بكل اعتبارٍ لا نفى نفس الصفات بان يقال لا علم و لا قدرة و لا سمع و لا بصر بل صفات موجودة و لكن الصفة هى الموصوف فالعلم هو الذات بمعنى هو العالم و القدرة هى العلم و هى الذات و السمع هو السميع و هو الذات و البصر هو البصير و هو الذات و هكذا و ليس بقولنا العلم هو العَالِمُ و هو الذات انّ العلم هو الذات المُتَّصِفة بالعلم و لا هو الذّات بدونِ الصِّفة اى بدون العلم بل المراد انّ المسمّى بالعلم هو المُسّمَى بالقدرةِ بجهةِ مَا سُمِّى بالعِلْمِ و بسائِر الصِّفاتِ فالمسمّى بالعلم هو الذّات العالمة و تلك الذّات العالمة هى الذّات القادرة و هى الذّات السميعة البصيرة فذلك الشّىء الحقّى المنفرد البسيط هو المسمّى بالله و الرحمٰن و الرحيم و العلم و القدرة و السمع و البصر و الحيوٰة و المعبود الحقّ و واجب الوجود و الذّات البحت و مجهول النعت و اللّاتعيّن و ما اشبه ذلك فإن كان الاسم الذى اطلق عليه لَهُ مفهوم معلوم كان مفهومه منسوباً الى فعله تعالى و المقصود منه الذات الحقّ تعالى و صح اطلاقه عليه و تسميته به لاختصاصه تعالى بذلك الفعل المنسوب اليه ذلك الاسم مثل خالق السمٰوات و الارض و عالم الغيب و الشهادة و الرحمٰن الرحيم و ان لم يكن له مفهوم معلوم كانَ فى نفس الامر جاريا على العنوان و المقصود منه الذات الحقّ تعالى مثل الذات البحت و المجهول النّعت و اللّاتعين فرجع الحاصل من اسماء صفات الذات اذا أُريد منها عينيّة الذات البحت الى انها مترادفة و ان فهم منها تغاير المفاهيم و المعانى كانت اسماء افعالٍ فافهم فإن فهمتَ و الّا فلاتقْفُ ما ليس لك به علم و السلام على من اتّبَعَ الهدى.

و قوله و من هنا يثبت و يتحقّق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخّرين من اعتبارات الوجود الى قوله و هذا فاسد قبيح ، فاسد قبيحٌ لأن ابطالَه ما ذهبوا اليه مبنى على ثبوت تغاير مفاهيم الصفات التى هى عين الذات البحت و اختلاف معانيها و هذا فاسد قبيح كما قلنا مراراً انَّ ما هو الذات لايجوز فرض تغايره و اختلافه فضلاً عن وقوعه لا بحسب المفهوم و لا بحسب المعْنى و لا بحسب الوجود لأن مفهوم الذات البحت و معناها و وجودها شىء واحد و لايراد ممّا هو

عين الذات البحت شيء غير الذات و اختلاف الالفاظ راجع الى اختلاف معانى آثار افعالها كما نسمّى ايجاده تعالى للاكوان اى مواد انواع الاشياء بخلَقَ و شاءَ و ايجاده للاعيان اى الصور النوعيّة ببَرأ و اراد و ايجادَهُ للهيئات الشخصيّة و حدودها بصَوَّرَ و قدَّر و ايجاده لتركيب ما قدّر بقَضَى و امضى و الايجاد فى الاطوار الاربعة واحد سُمِّيَ فى كلّ طورٍ و رتبةٍ بغيرِ مَا سُمِّيَ به فى الاخرى و نحن نريد تَبعاً لارادة موالينا و ساداتِنا محمّد و اله صلى الله عليه و اله انّ تلك الصفات هى الذات و لا نريد ان الذات خالية من تلك الصفات لأن نفى الصفات العينيّة نفى الذات و لا نريد ان الذات متصفة بصفاتٍ ملحوظٍ فيها صفة و موصوف لأن الصفة غير الموصوف و لو نُسِبَ الى الذّات شيء ذو جهتَيْن جهة بها الاتّحاد و جهة بها الافتراق و التغاير كما يقول الملّا و اتباعه لكانت الذّات مركّبة ذات جهة و جهة و حيث و حيث، تعالى الله عن ذلك عُلوّاً كبيرا لأنه اذا قال بان العلم و القدرة مثلا متغايران فى المفهوم و المعنى كانا مغايرَيْن للذات فى المعنى و المفهوم و اذا اتّحَدا بالذات فى الوجود و اراد بالوجود نفس الذات كان المختلف المتغاير فى جهةٍ متّحِداً بالبسيط البحت بذاته فيلزم التركيب فى جهة المغايرة مع ما قلنا من اَنَّ المفهوم المدرك مفهومه و معناه بدليل الحكم بالتغاير مُدْرَك مُحَاطٌ به و المحاط به لِمِثل الملّا حادث و لا يتّحد الحادث بالقديم.

و قوله و من هنا اى و من جهة كون صفاته تعالى متّحدة بذاته فى الوجود مع تغاير مَعَانيها و اختِلَافِها تبيّن بطلان كلام القائلين بكونِ الوجود اعتباريّاً انْتِزَاعِيّاً لأنه انّما صحّ عينيّة صفاته تعالى مَع تَغايُرِ مفهوماتِها لِأَجْلِ كونِ الوجود ثابتاً مُتَحقِّقاً فى الخارج و لو كان اعْتِبارِيّا غير متحقّقٍ فى الخارج لَما امكن فرض اتّحادِها لأن مفاهيمها و معانيها متغايرة و لا جَامعَ لها الّا الوجود فاذا كان اعتباريّاً كانَ عَدَميّاً و العَدمى لايكون جامِعاً لاشياء متفرّقة وجوديّةً و اقولُ قدْ بيّنّا انّ الوجود نفسه لايجمع المتفرّقات لأنه ان كان يراد منه ما تتقوّم به الاشياء تقوّما ركنيّا لم يلزم منه الاتحاد لأن الاشياء التى جمعها تتعدّد و تتكثر

بالمشخِّصات كالخشب الجامع للبابِ و السرير مع تعدّدِهما لتمايزهما بالمشخِّصات فلو فرض كون الوجود جامعاً لها لم يلزم اتّحادها بالذّات و كونها عين الذّاتِ لثبوت تغايرها و ان كان يُرَاد منه الكون فى الاعيان اعنى المعنى المصدريّ فلايكون منه الاتّحاد بالطريق الأولى فلايلزمهم بما ذكروا كون صفاته تعالى موجوداتٍ متعدّدة متكثّرةً حسب تكثّر معانيها.

ثم قال و لاجل هذا الالزام الى قوله مترادفةً فى حقّه يعنى لاجل انّهم قالوا بان الوجود اعتبارى انتزاعى و يلزمهم عدم عينيّة الصفات اذا قالوا بتغايرها ذهبوا الى ان مفادها واحد حتى كادوا يقولون بترادف الفاظها لتحصل العينيّة و الاتّحاد و نحن قد بيّنّا لك ما فى كلامه و امّا كلامهم فترادف الالفاظ اذا اريد بالصفات صفات الذات ممّا لايرتاب فيه مَن عرفه و امّا اعتبارية الوجود فإن اريد به ما نريده نحن من ان المراد منه المادّة فقولهم بالاعتبارى غلط و ان اريد به شيء غير المادة و الصورة سواء اريد به الكون فى الاعيان او ما به الكون فى الاعيان على رأيهم فلو كنّا نثبت شيئا من الاشياء اعتباريّاً لكان قولهم بكون الوجود امراً اعتباريّا انتزاعِيّاً مُتَّجِهاً و لكنّا لانقول بخلاف العقلى و النَقْلِيّ فامّا العقلى فإنّ الشيء المخلوق الذى خلقه الله لا بدّ و ان يكون متحقّقا ثابتاً و هذا مما لا اشكال فيه فإن كان موجوداً فى الخارج كان متحقِقا سواء كان صفةً اَمْ موصوفا و الصفة قد تكون قائمة بموصوفها قيام صدورٍ كالكلام و قد تكون قائمة به قيام عروض كالحمرة فى الثّوب و قد تكون قائمة به قيام تحقّق كالمشخّصات المميّزة للافراد كالحدود و الصور و الهيئات فانها لو لم تكن متحققة فى الخارج لم يتميّز بين انواع الجنس و اشخاص النوع بعضها من بعض الاترى انك اذا اعتبرت انّ زيداً الطبّاخ للسلطان هو الملك لم يكن ملكاً باعتبارك ما لم تتحقّق الصفة فى الخارج و ان كان موجوداً فى الذهن خاصّةً لم يظهر مقتضاه فى الخارج فلو كان الامكان امراً اعتباريّا و لم تكن له هويّة فى الخارج و انما توجد فى الذهن لكان زيدٌ الموصوف بالامكان قديماً لأنه لا واسطة بين القديم و الممكن فاذا لم يتّصف فى الخارج بالامكان كان قديماً و لو كانت

شيئيّة زيد غير متحققةٍ فى الخارج و لم يتّصف زيد بها الّا ذهنا لم يكن زيدٌ شيئا و كذا الكلية وَ الجزئية و ان كنتم لاتطلقون المتحقِق الّا على الشّىء القائم بنفسه و امّا الصفة المتقوّمة بموصوفها الّتى لايمكن قيامها بذاتها فلاتطلقون عليها التّحقق لم تكن حركة الحيوان عندكم متحقّقة فى الخارج و لا العلم و القدرة و امثال ذلك اذ لايتقوّم منها شىء بنفسه فلايكون متحققا بل هو اعتبارى و الله سبحانه يقول الذى خلق الموتَ و الحيوٰة و انتم تقولون الموت اعتبارى لا تحقّق له فى الخارج لأنه عدم الحيوٰة عما من شأنه الحيوٰة و الظلمة اعتباريّة لأنها عدم النور عمّا من شأنه النور مع انكم ترونها بابصاركم فكيف تدرك ابصاركم ما هو غير ثابتٍ و لا متحقِق فى الخارج فاذا سلكتم هذا المَسْلك كنتم قد نفيتم الوجود عن نصف العالم لأن نصف الممكنات كلّها بهذه الطريقة ليس فيها ثخين الّا نفس الجمادات خاصة فاعتبروا يا اولى الأَبْصَار و امّا النقلى فمنه قول الصادق عليه السلٰم كلّ ما ميّزتموه باوهامِكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردُودٌ اليكم ه، و فى كتاب العلل للصدوق (ره) فى باب علة خلق الخلق باسناده الى الحسن بن على بن فضّال عن ابى‌الحسن الرضا عليه السلٰم قال قلتُ له لمَ خلق الله عز و جلّ الخلق على انواع شتّى و لم يخلقه نوعاً واحداً فقالَ لِئَلّايقع فى الاوهام على انّه عاجز و لاتقع صورة فى وهمِ احدٍ الّا و قد خلق الله عز و جل عليها خلقاً لئلّايقول قائل هل يقدر الله عز و جل على ان يخلق صورة كذا و كذا لأنه لايقول من ذلكَ شيئا الّا و هو موجود فى خلقِهِ تباركَ و تعالى فيُعْلَم بالنظر الى انواع خلقه انّه على كل شىء قدير ه.

و قوله بل التحقيق كما مرّ مراراً ان الوجود هو الاصل فى الموجوديّة و هو ممّا يتفاوت كمالاً وَ نَقْصاً و شدّة و ضعْفاً الخ، يريد به ان الوجود لمّا كان اَصْلاً فى موجوديّة الاشياء كلّها كان اكمل و اشرف و اقوى و ما كان كذلك كان جامعاً لكل كمال و صفةٍ حميدة و ما كان كذلك كان اكثرها نُعوتاً و معانى كماليّة و ما كان كذلك كان اكثرها افاعيل و آثاراً وَ ما كان كذلك كان اشدّها بساطةً و توحّداً لأن المتكثر الجهات ان لم يكن شديد البساطة عاقتْه الكثرة

الذاتيّة عن الافاعيل الكثيرة و الآثار العديدة و اذا اشتدّت بساطته طوت الكثرةَ وحدته لعدم الموانع و العوائق و لذا قال تعالى ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفسٍ واحدةٍ و قال و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فكثرة مفاهيم الصفات و تغاير معانيها لاتنافى الوحدة و البساطة لشدّة بساطة الجهة الجامعة للمختلفة المتكثّرة و هى الوجود الجامع لها و الجواب انّ البساطة التى طوت الكثرات انّما هى لخلوص وَحدتِها و تجرّدها عن مطلق الاختلاف و التغاير الّذى بهٖ كٰانَ غير مُتَناهى الكمال و الشّرف و الغَنى المطلق اذِ الغنى المطلق ينافيه مطلقُ التغاير و الاختلاف اذْ ادنَى ما فيه من المنافى اعتبار عدم المنافاة و الاحتياج اليه و هو كافٍ فى المنافاة و ظهور كثرة الافاعيل و الآثار الغير المتناهية فيما هو كلمح البصر او هو اقرب شاهد صدقٍ و مقتضى حقٍّ بانتفاء تغاير مفاهيم الصفات و معانيها اذِ الوحدة الحقّيّة و الغنى المطلق لايجامعهما تغاير المفاهيم و المعانى و لو بالفرض فى حال من الاحوال فى الاماكن الثلاثة فى الخارج و فى نفس الامر و فى الذهن و التعقل و لا فى ظلمات الرابع من التوهّم و التجويز و الشك ثم لا مَناصَ عن القول بالتّرادف اوْ ارجاع التّغاير الى متعلّقات الافعال من الآثار المختلفة باختلاف رُتَبها و قوابلها حال التّعلق اوْ انها صفاتُ افعالٍ ابْتِداءً و ليس ثبوت هذه القدْرةِ و القهر للذّاتِ الّا لتحقق البَساطة و الغنى المطلق و مايتحقّق ذلك الّا لعدم وقوع التّغاير المفروض وقوعُهُ و لو ثبت التغاير تحقّق لازمه و هو النقص و الضعف و الحاجة المنافية للبساطة و الغنى المطلق و ليس كثرة الآثار و المظاهر و تعدّدها لأَجْلِ وجود التغايُرِ و اختلاف المفاهيم و المعانى المتحقّقَيْنِ فى الصفات الذاتية كما يشير اليه كلام الملّا و انما التعدد و التّغاير و الاختلاف الواقعة فى الاشياء لتعدّد الافعال و تغايرها و تضادِّها و ذلك لاختلاف القوابل و المشخّصات و القوابلُ و حدودُها و مشخّصاتُهَا خُلِقَتْ من المقبولات و بالمقبولات بَل سببُ تعدّدِ الافعال هو تعدّدُ القوابل و المشخصات و ترجيح الفاعل لمفعولاته بتَرجُّحِها فى نفسها حين تكوينها لا قبله و لا بعده اذْ لا وجودَ لها قبل تكوينها و لا ذِكر و انّما خُلِقَتْ القوابل من المقبولات و المقبولات لا

وُجُودَ لها و لا تحقق قبل قوابلها فخلق تعالى شرط وجودِها و ظهورها منها كما خلق الانكسار من الكسر و الانكسار شرط وجود الكسر و ظهوره و نحن نقول الماهية شرط وجود الوجود و ظهوره و هى خُلِقَتْ من الوجود من نفسِهِ من حيث هو هو لا من حيثُ كونهِ اثراً لفعل الفاعل و الماهية هى القابليَّةُ و الوجود هو المقبول و الوجود بالمعنى الاول على ما اصطلحنا عليه هو المادة و هو حصّة من الجنس كالحصّةِ من الحيوان التى هى مادة النوع تختصّ بالانسان اذا حمل عليها الفصل الانسانى اعنى النّاطق و هو الصورة النوعيّة و الوجود بالمعنى الثانى هو كون الشىء اثر فعلِ الله و صنع اللهِ و نور الله و الماهية هى الشىء من حيث هو هو.

و قوله حتى انه يصير تغاير المعانى المتكثّرة الّتى تكونُ فى الوجود القوى الشديد موجباً لتضادّ تلك المعانى فى حق هذا الوجود الضعيف الى اخر كلامه، غلط فاحش لأن تغاير المعانى المتكثرة الذى هو تغاير الاسماء المتقابلة كالهادى و المضلّ و المحيى و المميت ليس منسوباً الى الذات الذى هو الوجود القوى الشديد و انما ذلك راجع الى فعله الّذى هو الوجود الضعيف القابل للتّضادّ و ليس فى الوحدة الحقيّة تغاير و لا تقابل و انما التغاير و التقابل حاصل للفعل المتعدّد المتكثر المتعاقب باعتبار تعلّقه و ارتباطه بآثاره المتغايرة المتكثّرة المتعاقبة و كله بجميع انواعه و افراده من الوجود الضعيف الحادث و لم يكن سبباً لتضاد الموجودات و تعاندها و تغايرها و كثرتها الّا ارادة الفاعل المختار التى هى فعله لا غير ذلك و انما صحّ صدور الامور المتعددة الغير المتناهية و هو صدور الافعال المتعددة الغير المتناهية من انفسها و صدور المفعولات المتعدّدة الغير المتناهية من تلك الافعال بقدرة الفاعل عز و جل مع عدم التعدّد فى ذاته و لا فى جهته لا واقعاً و لا تعقّلاً و لا فى نفس الامر و لا فرضاً و لا تجويزاً لأن توحّد ذاته و بساطته و غناه هو نفس ذاته البحت الغير المتناهية فى حالٍ فلايكون لتوحّده و بساطته و غناه حدٌّ بحال ففرض استغناءِ شىءٍ عنه او مشاركة غيره له فى الاحتياج اليه مُنَافٍ للوحدة و البساطة و الغنى المطلق

فللوحدة المطلقة و البساطة الحقّة و الغنى المطلق استوى من كل شيء في كلّ شيءٍ اذ ذلك هو الموجب للاحاطة بكل شيء في كلّ شيء...

(الى هنا وجد فى النسخة الاصلية و غيرها من النسخ)

الرسالة البحرانية
فى جواب السيد حسين بن السيد عبدالقاهر البحرانى
فى تبيين كلام الملا محسن الكاشانى
فى معنى الفناء فى الله و البقاء بالله

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة البحرانية

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

و بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى قد ارسل الى بعض السادات (السادة خ ل) الصالحين الطالبين للحق و الدين و هو السيد السند السيد حسين بن السيد عبدالقاهر بن السيد حسين البحرانى فى تبيين كلام الملا (ملا محسن خ ل) الكاشانى فى معنى الفناء فى الله و البقاء بالله و ما يسنح لذلك من المعانى فكتب لى بلغه الله اعلى الامانى عبارة الملا فجعلتها كالمتن المحلى و جعلت تلك الكلمات كالشرح لها بل اجلى.

قال اطال الله فى الخيرات بقاءه و اسعده بحسن لقائه و رضاه قال (ره) قال اهل المعرفة المراد بفناء العبد ليس فناء ذاته.

اقول انما قالوا ليس فناء ذاته يعنى فى الله لأن ذلك يستلزم الاتحاد و الاتحاد يستلزم مساواة المتحدين او مجانستهما و لايكون ذلك لامتناع ذلك عليه سبحانه و لقدسه (تقدسه خ ل) عن امكان المساواة و المجانسة و المتصوفة قالوا بذلك المعنى يتأولونه فخروا (فخروا به خ ل) من السماء فخطفتهم (فتخطفهم خ ل) الطير و هوت بهم الريح فى مكان سحيق و ان كان يوهم على بعض من ادعى العرفان بانه حق و ذلك لعدم تحقق عرفانه و من اشعارهم فيما تأولوه قول شاعرهم:

جعلت نفسك فى نفسى كما جعل الخمرة فى الماء الزلال

فاذا سرك شىء سرنى فاذا انت انا فى كل حال

و لا فائدة فى الكلام معهم و لسنا بصدد كلامهم و بالجملة فليس (ليس خ ل) المراد بفناء العبد فى الله فناء ذاته فى الله لما قلنا.

قال (ره) بل المراد فناء الجهة البشرية التى له فى جهة ربوبية الحق فإنّ كل عبد له جهة من الحضرة الالهية و لكل وجهة هو موليها.

اقول ان مرادهم بفناء العبد فی الله فناء جهة البشرية التی هی وجوده (وجود خ‌ل) من الله سبحانه فی ربوبية الحق سبحانه بان لايكون له اعتبار من نفسه و ليس له التفات الی حال من احواله بل كلها مستغرقة فی الاقبال علی الله و الالتفات الی جنابه فی حركات العبد و سكناته و جميع شؤونه كما قال تعالی قل ان صلاتی و نسكی و محیای و مماتی لله رب العالمين لا شريك له و بذلك امرت و المثل فی ذلك و لله المثل الاعلی مثل عبد عرف مالكه بحيث كانت جهة عبوديته و رقيته فانية فی جهة مالكية مولاه بمعنی انه فی جميع احواله ليس له اعتبار من نفسه لايفعل الا ما امره سيده و لايتحرك و لايسكن الا بما يأمره مولاه فهو مراقب فی كل احواله لخدمة مولاه ففی الحقيقة هذا العبد عرف مولاه حق معرفته بحيث فنيت (فنت خ‌ل) جهة عبوديته و رقيته فی مالكية مولاه و لو انه فعل شيئا بغير امر مولاه لكان حينئذ مستقلا فی ذلك الفعل متعينا فی نفسه بحيث يقال ان فعله هذا الشیء ليس فعلا لمولاه لأنه ليس بامره و لايكون فی هذه الحال فانيا بعبوديته و جهة رقيته فی مالكية مولاه بل خالف مقتضی ذلك و فی الحال الاول فی الحقيقة فعله هو فعل مولاه و لايلام علی شیء قط بخلاف الحال الثانی فإنّه ملوم لاستقلاله بفعله فلايكون فی فعله فانيا فی مالكية المولی قال الله تعالی تحقيقا كما (لما خ‌ل) فی الحال الاولی و مارميت اذ رميت و لكن الله رمی فجعل سبحانه فعل نبيه صلی الله عليه و آله مستهلكا فی فعله سبحانه لأنه فنی فيه بهذا المعنی.

و قوله فإنّ كل عبد له جهة من الحضرة الالهية يعنی به ان العبد فی كل احواله و شؤونه ليس له من نفسه و لا من احد من الخلق حول و لا قوة لأن الممكن ابدا مفتقر الی الغير فی تحقيق (تحقق خ‌ل) شيئيته و هو فی كل احواله متوجه بوجه استعداده لقبول ذلك المدد الذی به قوامه من ذلك الغير الی جهة خاصة به من حضرة المفيض و مثاله الصورة فی المرآة ليس لها قوام بنفسها و لا تحقق و انما تقومت بالمدد التی تستمده من المقابل و ذلك المدد هو حقيقتها من الجهة الخاصة بها من المقابل فاذا قابلت المرآة الوجه من الشخص مثلا

انطبعت فيها صورة الوجه و تلك الصورة المنطبعة لا حقيقة لها الا صورة الوجه و بها قيومية المنطبعة و هى محتاجة الى دوام الاستمداد و الى جهة الوجه تولت المنطبعة و الا لم تكن (لم يكن خ ل) شيئا و تلك الجهة هى باب الوجه يعنى ظاهر الصورة و هى جنابه ايضا فالوجه ممد (يمد خ ل) المنطبعة من هذا الباب و المنطبعة واقفة على هذا الباب بسؤال (سؤال خ ل) استعدادها و قابليتها (قابلياتها خ ل) لائذة بامكانها و فقرها لذلك الجناب و اليه الاشارة بقول سيد العابدين عليه السلٰم الهى وقف السائلون ببابك و لاذ الفقراء لجنابك (بجنابك خ ل) و لهذا استدل رحمه الله مؤولا بقوله تعالى و لكل وجهة هو موليها و لكن هنا سر طوى عن اكثر العارفين و ستر عن اكبر (اكثر خ ل) الواصلين و هو قوله تعالى هو موليها لأنه ولاها ما تولت بتوليته و هو سر خفى من اسرار القدر مقنع بسر مقنع بسر لا يفتح الا بمقلاد من مقاليد اللاهوت و بالجملة فجهة المنطبعة يعنى انيتها و شيئيتها فى جهة صورة الوجه كما مر.

قال رحمه الله و هذا الفناء (الفناء به خ ل) لا يحصل الا بالتوجه التام الى جانب الحق المطلق حتى تغلب الجهة الحقية (الحقيقة خ ل) على الجهة الخلقية.

(اقول خ ل) لانك اذا نظرت الى الصورة المنطبعة مع قطع النظر عن صورة الوجه تحقق لها ماهية فى نفسها و شيئية قائمة بذاتها و لكنك جهلت الحقيقة و لم تعرف الامر على ما هو عليه فى نفس الامر لأن حقيقتها ليست شيئا الا بما ظهر فيها من صورة الوجه المقابل فاذا نظرت بهذا الاعتبار و محوت موهومها صحا لك المعلوم من تلك الحقيقة انها هى صورة الوجه المقابل و هو معنى غلب الجهة الحقية (الحقيقة خ ل) على الجهة الخلقية فاذا عرفت ذلك و هو فناء جهة المنطبعة فى جهة الوجه عرفت المنطبعة بالوجه لا العكس و عرفت الوجه بالوجه قال عليه السلٰم يا من دل على ذاته بذاته و قال عليه السلٰم الله اجل من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به و قال امير المؤمنين عليه السلٰم لو عرفت الله بمحمد صلى الله عليه و آله ماعبدته، ثم انه رحمه الله ضرب مثلا لهذا الفناء كما ضربوه فقال كقطعة الفحم المجاورة للنار فانها بسبب المجاورة و

الاستعداد بقبول النارية تشتعل قليلا قليلا الى ان تصير نارا فيحصل منها ما يحصل من النار من الاحراق و الانضاج و الاضاءة و غيرها و قبل الاشتعال كانت باردة كدرة و هذا المثال مثال الحال (لحال خل) العارف الفاني و مآل امره فإنّه اذا قطع الاعتبارات حتى قطع الاعتبارات نفسها كما قال على عليه السلام كشف سبحات الجلال من غير اشارة يعنى ان الاشارة ايضا من سبحات الجلال فهى حجاب بل الكشف حجاب و لهذا روى عنهم عليهم السلام ما معناه ان المحبة حجاب بين المحب و المحبوب فاذا كشف (قطع خل) جميع الاعتبارات تحقق الفناء و حصل له حقيقة المثال يعنى مثال الفحمة اذا اشتعلت بالنار انها تكون بصفة النار و هو قول على عليه السلام و خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها فإن (فاذا خل) اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد، و اذا (فاذا خل) تحقق ذلك تحققت (تحقق خل) محبة الله له فيكون كما قال تعالى فى الحديث القدسى فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و يده الذى يبطش بها الحديث، و قوله تعالى ايضا يا عبدى انا اقول للشيء كن فيكون (فيكون اجعلك مثلى تقول للشيء كن فيكون خل) الخ، و بهذا الكشف يظهر لك الحجة فى قول الحجة عليه السلام لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقك ثم بين رحمه الله الطريق الموصل الى ذلك.

فقال و ذلك التوجه لايمكن الا بالاجتناب عما يضادها و يناقضها و هو التقوى مما عداها فالمحبة هى المركب و الزاد هو (هى خل) التقوى.

يعنى ان كل مسافر يريد قطع مسافة يحتاج الى الزاد و الراحلة لانهما شرط الاستطاعة و هذا السفر قبل حصول الشروط و قبل قطع المسافة و البلوغ الى الغاية ابعد من كل سفر لأن السفر قد ذكره الله تعالى فى قوله لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس و هذا لم تبلغوه الا بكل الانفس و اذا حصلت الشروط كان هذا السفر اقرب من كل سفر قال عليه السلام و ان الراحل اليك قريب المسافة فاخبر عليه السلام بقرب المسافة للراحل لا للمقيم فافهم فالمطية هى

المحبة يعني الصادقة و هي ايثار المحبوب على كل ما سواه و الطريق الموصل و الثمن المبلغ الى تحصيل هذه الراحلة الطيبة هي القيام بالاداب الشرعية و الصبر على الاخلاق الروحانية قال الله تعالى مازال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به الحديث، و اما الزاد فقد امر الله بذلك العباد فقال تعالى و تزودوا فإنّ خير الزاد التقوى و هي تقوى الله في سرك و تقوى نفسك في احوالك و تقوى الناس في معاملاتهم و ما يرتبط و يتعلق بهم و هو معنى قوله الاجتناب عما يضادها و يناقضها في هذه المراتب الثلاث و الضمير في يضادها و يناقضها يعود على الجهة الحقية و المناقض لها الجهة الخلقية نفسها و جميع ما لها من احكام الامكان فمن القاها بحذافيرها حييت بربها قال تعالى في حق موسى و ما تلك بيمينك اى بوجودك يا موسى قال هي عصاى اتوكأ عليها يعني اتوكأ (اى اعتمد خ ل) عليها في تحقق الانية و اهش بها على غنمي من رعاياه و انعامه من جميع امته و لي فيها مآرب اخرى، استدل بفقرها على غناك و بجهلها على علمك و بعجزها على قدرتك و بحدوثها على ازليتك و بعدم حصرها على سرمديتك و بعدم حلولها على تفردك و غناك و بعدم معرفتها على قدسك و بمفارقتها على بينونتك عن خلقك بصفتك الى غير ذلك قال القها يا موسى و استغن (استعن خ ل) بي عما سواى و لاتعتمد على غيري و لاتلتفت الى شيء فاكلك اليه فالقها بكل اعتبار فاذا هي حية تسعى و هي مثال للبقاء بالله قال خذها بعد ما حييت بالالقاء سنعيدها في قوس ادبر فادبر سيرتها الاولى فافهم فهمك الله،

و اياك و اسم العامرية انني اخاف عليها من فم المتكلم

و لقد لوحت (نوهت خ ل) لاهل الاشارة على خوف من فرعون و ملئهم ان يفتنهم قال الشاعر:

اخاف عليك من غيري و مني و منك و من مكانك و الزمان
و لو اني جعلتك في عيوني الى يوم القيامة ما كفاني

و لا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و

الحمد لله رب العالمين .

تمت بقلم منشئها حامدا مصليا مستغفرا فى شهر رمضان سنة ١٢١١ الحادية عشرة بعد المائتين و الالف من الهجرة و الحمد لله رب العالمين .

رسالة فى جواب الميرزا جعفر النوّاب

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فی جواب المیرزا جعفر النواب



بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي انه قد ورد عليّ من جناب عالي الجناب و سلالة الاطياب و الباب المستطاب و لب الالباب المولى الافخر ذى العقل الانور الاسعد جعفر بن المرحوم الميرزا احمد المشتهر بالنواب فتح الله عليه ابواب هداه و اراه مبدءه و منتهاه و اخذ بيده الى رضاه و زوّده بمدد التوفيق لسعادة آخرته و دنياه و زاده في جزيل احسانه اليه و اولاه و كفاه شرّ عداه و حفظه من كل قاصدٍ اليه باذيّة و رعاه بحرمة محمد و آله الهداة آمين رب العالمين مسائلُ دقيقة خفيّة عميقة طلب من محبّه الداعى له جوابها فشرعت في الجواب امتثالاً لامر ذلك الجناب على سبيل الاشارة و الاختصار اعتماداً على صفاء ذاته الوقّادة و فكرته النقّادة و جعلتُ كلامه الشريف متناً و الجواب شرحاً ليخصّ كل شيء من السؤال بما يحتاج اليه من المقال على حسب مقتضى الحال فاقول و بالله الاسْتعانة .

قال ايده الله بمدده و رضاه ان يفيد معنى الكشف و ان المكشوف له هل يرشح على النفس من حاقّ حقيقة ذاتها و تعاينه منها او من كتاب آخر .

اقول اعلم وفقك الله ان معنى الكشف هو كشف الحجب التى على النفس الناطقة القدسيّة التى من عرفها فقد عرف ربّه و الحجب على اقسام : منها حجب عقليّة و هى المعانى المعقولة و معنى كونها حجباً ان المعانى فيها كثرة معنويّة و تشخّصات عقليّة غير متمايزة بالصُّوَر و ان تمايزت في المعنى و لونها البياض و لها اوقات دهرية و امكنة نوريّة فبسبب وجود امكنتها و اوقاتها و تعدّدِها تكون حاجبةً للنفس عن مشاهدتها البساطة الحقيقية و منها حجب رُوحيّة و هى مبادى صور تلك المعانى العقلية و تسمّى فى الاصطلاح بالرقائق و هى متمايزة فى الجملة بنوع من التصوير لأن صورها غير تامة التخطيط و لونها اصفر و هى اشد

حجباً من المعانى و منها حجب نفسانية و هى صور تلك المعانى العقلية بتمام تخطيطها فهى تامّة التمايز و لونها اخضر و هى اشد حجبا من الرقائق و منها حجب طبيعية و هى مراكب تلك الصور النفسانية الذائبة و حواملها المائعة و هى اشد من الصور حجبا و لونها احمر و منها حجب هيولانيّة و هى اوعية تلك الطبيعية و اشد حجباً منها و لونها كمِدٌ وَ جميع هذه الحجب اوقاتها الدهر و امكنتها النور كالعقلية الّا انها تترتب فى العلوّ و الشرف و التجرد على حسب ترتيبها كما ذكرنا و منها حجب مثالية و هى هذه المقادير التى تدركها الابصار و ترى فى المرايا و غيرها و هى بين الدهر و الزمان فاعلاها متعلق بالدهر و اسفلها منغمس فى الزمان و معنى هذا انها فى الدهر بذاتها و فى الزمان بالتبعية لما تتعلّق به من الاجسام و مكانها بذاتها وراء محدد الجهات و بتبعيتها فى جوفه لتعلّقها بالاجسام و هى اشد ممّا سبق حجباً و لونها خضرة عميقه تميل الى السواد و منها حجب جسمانية و هى الاجسام من العلوية و السفلية الجمادية و الناميّة و الحيوانية و لونها السواد و هى اشد حجباً مما سبق و وقتها الزمان و حيّزها المكان و هو مقصد المتحرك و منها حجب عرضيّة كالالوان و الحركات و الاضافات و النسب و الشؤن و الاعراض و المطالب و الشهوات و الالام و ما اشبه ذلك مما هو راجع الى النفس و النساء و البنين و الاموال و غير ذلك و هى اغلظ الحجب و اكثفها و اشدّها حجباً و لونها السواد الحالك الذى لايهتدى فيه السائر الا بمصباحٍ مضىء و سراج منير فهذه ثمانية حجب كلّما كان اسفل كان اغلظ و منها حجابُ النفس و هو محيط بجميع تلك فهو اوّلها و آخرها و اوسطها و كلّها و اصعبها خرقاً و فيه جميع الوان الموجودات و له جميع امكنتها و اوقاتها فافهم فهذه الحجب الثمانية كلّما خرقتَ منها حجاباً انكشف لك ما وراءه حَتّىٰ تَصِلَ الى حجاب النفس فاذا خرقته عرفت ربّك و تجلّى لك فى فؤادِك بنور عظمته و اعلم ان مطلوبك عندك كما قال الشاعر:

كم ذا تموّهُ بالشعبَين و العَلَم و الامرُ اوضحُ من نارٍ على علمِ
اَرَاكَ تسألُ عن نجدٍ و انتَ بها و عَن تهامة هذا فعلُ متّهمِ

و الدليل على ذلك و هو ان الكشف لَك انما هو عن حقيقةِ ما اوْدَعَ الله فيك قوله تعالى و اتقوا الله و يعلمكم الله و قال تعالى و لمّا بلغ اشدّه و استوى آتيناه حكماً و علماً و كذلك نجزى المحسنين و المحسن مَن اجتمع قلبه فيما يراد منه و فى الحديث القدسى ما معناه قال الله تعالى مَن اخلص لله العبوديّة اربعين صباحاً تفجّرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فإن كان مؤمناً كانَ هُدىً له و ان كان كافراً كان حجة عليه و مِن الدليل انّ مطلوبك كامِنٌ فيك ما روى عن اميرالمؤمنين (ع) قال ليس العلم فى السماء فينزل اليكم و لا فى الارض فيصعد اليكم و لكن العلم مجبول فى قلوبكم تخلّقوا باخلاق الروحانيين يظهر لكم و مثل معناه ما روى عن عيسى بن مريم (ع) فالكشف ليس من شىء غيرك و لايرشح عليك الّا منك و لهذا ترى المعلِّم اذا اورد عليك معنى لاتدرك الّا ما فى وسعك لأن الاستاذ منبّه و مذكّر لك ما نسيتَ من فطرتِك التى خُلِقْتَ عليها و فى هذا كفاية.

قال ايّده الله تعالى: و ان يفيد ايضاً ان الصلوٰة المقررة فى الشريعة مأخوذة من اى شىء و لِم شرِعَتْ على ما شرعت عليه و لم جعلت خير موضوع.

اقول ان الصلوٰة مأخوذة من اربعة معان: الاول هى مأخوذة من الرحمة فامر الله عبده بها رحمة له و فعل العبدِ لها ترحّم من الله تعالى و طلب منه سبحانه لما اعدّ لمن امتثل امره من الرحمة فى الدنيا بدفع البلايا و ادرار الرزق و الانساء فى العمر و المحبة فى قلوب اولياء الله و قضاء حوائجه للدنيا و الآخرة و فى الآخرة بغفران ذنوبه و ادخاله الجنّة التى هى دارُ رِضاهُ و مجاورة اوليائِه (ع) الثانى من الاستغفار لانها سبب لمغفرة ذنوبه لانها عمود الدين اذا قبلت قبل ما سواها و ان رُدَّت رُدَّ ما سواها و لأن الملائكة تستغفر للمصلّى لانها هى سبيل الله و فرع سبيل الله قال الله تعالى اخباراً عن ملائكته الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا ربّنا وسعتَ كل شىء رحمة و علماً فاغفر للذين تابوا و اتّبعوا سبيلك و قهم عذاب الجحيم الايات، و شرح ذلك لاتسعه هذه الكلمات القليلة و الاشارة تكفى اهلها ان شاء

الله تعالی الثالث من الدعاء و هو باطن الّا انّا نشیر الیه و هو ان الله سبحانه دعا عباده الی القرب من رحمته بهذه العبادة الخاصّة بنیاتهم و تکبیراتهم و قراءتهم و رکوعهم و سجودهم و السنتهم و هیئاتهم و حرکاتهم و سکونهم دعاء لایکون دعاءٌ اشمل منه و لا اقرب استجابة لانهم دعوه بالسنتهم و عیونهم و ایدیهم و ارجلهم و قیامهم و قعودهم و سجودهم و جهرهم و اخفاتهم و جمیع جوارحهم و ظاهرهم و باطنهم و شاهدهم و غائبهم الرابع انها مأخوذة من الصلة لانها صلة الله لعبده بمدده و من الوصلة لانها سبیل الله الی عبده فیما یمده و سبیل العبد الی الله فی دعائه و قابلیته لمدده و فی اعماله و من الوصل ای اتصال رحمة الرب سبحانه بعبده و اتّصال عبده بقربه فهی معراج المؤمن الی قریب المسافة لمن قصده کما یحب سبحانه و تعالی فهذه اربعة اوجه اخذت الصلوٰة منها علی سبیل الاجتماع بمعنی ان کلّاً منها ملحوظ لا انها علی سبیل التردید بمعنی انها اخذت من احدها. و هنا وجه آخر و هی ان الصلوٰة اخذت من الولایة و انما لم ادخله فیها لأن شرحها یخرجنا عما نحن فیه و فی ذلک مفسدة اذ مثل ذلک لایستودع القرطاس اذاً لارتاب المبطلون بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم صلی الله علیهم و علی شیعتهم و محبیهم قال (ع) ابی الله ان یعبد الّا سراً.

و قوله ایده الله تعالی: و لم شُرِعت علی ما شُرِعَتْ علیه ، فاعلم ان الوجود الفائض عن الله تعالی کان علی احوال مختلفة و هیئات متعدّدة و کله خیر و الله سبحانه یحب الخیر و یجازی علی کل خیرٍ ما یلیق به و یناسب له و لما کان الانسان جامعاً لصفاتِ ما فِی العالم من ملکٍ و جنّ و طیر و وحش و هوتٍ (حوت ظ) و نبات و معدن و جماد و غیر ذلک و اعراضها و کان سبحانه یحب کل صفة حسنة من جمیع خلقه من حیوان و نبات و جماد لأنه جمیل یحب الجمیل و فعله الجمیل و قد اعدّ لکلِ ذی حسن ثواباً و کان الانسان اقرب خلقه الیه و احبّهم علیه و لاجله خلق ما خلق فاحب ان یوصله الی جمیع افراد محبته و ثوابه دقیقها و جلیلها و اجری عادته فی الجزاء علی حسب الاعمال کلّفَهُ بهذه

الصلوٰة التى جمعت جميع الاشارات الى جميع ما فى الخلق كلهم ففى الخلق مثلاً ملائكة قيام كقيام الصلوٰة و فيهم راكعون كركوعها و فيهم ساجدون كسجودها و فيهم قاعدون كقعودها و فيهم متشهدون كتشهدها و فيهم مكبّرون كتكبيرها و فيهم قارئون كقراءتها و فيهم منتقلون كانتقال المصلّى من حالة الى اخرى و بالجملة فلم يكن احد من الملائكة له تسبيح او حال الّا و فى الصلوٰة له مثال و كذلك غير الملائكة فالمخلوقات منهم متحرِّك كحركة الهُوِيّ و القيام و ساكن كالطمأنينة و مُنْشَأٌ كالسجدة الاولى و مقضِيٌّ كالرفع منها و ميّتٌ كالسجدة الثانية و مبعوثٌ كالرفع منها و قائم كالراجع بعد الموت فى الرجعة و هكذا و محاسَبٌ كالمتشهد و لمفروغ من امره كالمسلِّم و هكذا و الغيب كالنية و الشهادة كصورتها و بالجملة فهى مشتملة على كل هيئة فى العالم فمن اتى بها على ما حُدَّ له بلغ بها كل مرتبة من الخير فاراد الله سبحانه و له الحمد ايصال الانسان الى كل خير قال تعالى و لقد كرّمنا بنى آدم و حملناهم فى البر و البحر و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً و كان من اعظم ما كرمهم به و فضّلهم ان كلّفهم بهذه الصلوٰة التى هى اقرب الاعمال اليه و احبّها لديه ،و قوله سلمه الله تعالى و لم جُعِلت خير موضوع يعرف مما ذكر.

قال سلمه الله تعالى: و ان يفيد معنى سبق رحمة الله على غضبه.

اقول ان الله سبحانه لم يخلق شيئا فرداً لا ضدّ له بل كلّما خلق من شىء خلق له ضدّاً ليدلّ بذلك على الّا ضدّ له قال تعالى و من كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ، هذا من جهة فعل الخالق سبحانه و امّا من جهة المخلوق فإنّ الممكن يستحيل ايجاده لا ضدّ له و تعجز حقيقته عن ذلك و بيانه انه سبحانه اذا خلق شيئاً انْخلَقَ فكان ذلك الشىء مركّبا من الفعل و الانفعال و تعجز حقيقته بدون ذلك فافهم فلمّا خلق الرحمة محبّة لها اوّلاً و بالذات خلق الغضب لأنه من تمام قابليّة الرحمة للايجاد فخلق الغضب ثانياً و بالعرض لأن الرحمة من فيض جوده فهو يريدها لذاتها و الغضب من خلف الرحمة فلايريده لذاته و انما يريده لتمام الرحمة فكان وجود الرحمة قبل وجود الغضب و اقرب الى فعله و محبته

و كان يصف نفسه بالرحمة و ينسبها اليه فيقول انه هو الغفور الرحيم و لاينسب الغضب و لا ما يصدر عنه اليه فلايقول انه هو الغضبان و المعاقب و انما يقول انّ ربّك لشديد العقاب و انه لغفور رحيم فينسب الغضب و ما يصدر عنه الى الفعل و الرحمة الى ذاته فهذا معنى سبقت رحمته غضبه و معنى آخر و هو انه ماذكر الرحمة و الغضب او العقاب فى كتابه فى موضع الّا و يرجّح جانب الرحمة على العقاب بوجهين اوْ ازيد و لأنه يريد ان يعاقب فقال فتول عنهم فما انت بملوم ثم رحم فقال و ذكر فإنّ الذكرى تنفع المؤمنين فسبقت رحمته غضبه فى الوقوع فى مقام وقوع الغضب و بالجملة فهذا شيء لايخفى و الحمد لله .

قال سلمه الله تعالى : و ان يفيد ايضاً ان الله تعالى لايغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء .

اقول انما غفر الله للكافر لأنه اذا انكر الله قد لايعرفه فيكون جاهلاً فى انكاره و العدل يقتضى الّايؤاخذ من لايعلم و قد قال الله تعالى و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هداهم حتّى يُبَيّن لهم ما يتّقون و غير ذلك و اما المشرك فإنّه عرف الله و اشرك معه غيره بعد المعرفة فلم يقبل منه و مراتب الشرك تتحقق فى اربعة مواضع : الاول ان يجعل مع الله الها شريكاً فى وجوب وجوده الثانى ان يجعل له شريكا فى صفاته الذاتيّة الثالث ان يجعل له شريكا فى فعله الرابع ان يجعل له شريكا فى عبادته قال تعالى فى الاول و قال الله لاتتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد و فى الثانى ليس كمثله شيء و فى الثالث ارونى ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك فى السمٰوات و فى الرابع و لايشرك بعبادة ربه احداً .

قال سلمه الله تعالى : و ان يفيد معنى ما ورد عنهم عليهم السلام كثيراً من قولهم اللهم صل على محمد و آل محمد كما صلّيت على ابراهيم و آل ابراهيم .

اقول انّ العلماء اجابوا عن هذا السؤال باعتبار الظاهر باجوبة كثيرة و احسنها عند المحب الداعى ان المعنى اللهم صلّ على محمد و آل محمد الذين هم احب اليك من جميع خلقك و اقربهم الذين اصطنعتهم لنفسك و اختصصتهم لك كما انّك قد صليتَ على من هو دونهم و لولاهم لماخلقته و لاقرّبتَهُ فكما

انك قد صلّيت عليه و هو انزل رتبةً و شرفاً عندك فصلّ على المقربين الاحبّين عندك فإنّ الصلوٰة عليهم اولى من الصلوٰة على غيرهم الذين هم دونهم و هذا معنى ظاهر لايحتاج الى البيان و يحتمل ان يراد بٰال ابراهيم محمد و آله (ص) فيكون المعنى كما انّك صلّيت عليهم مع ابيهم ابراهيم قبل ان توجدهم فى الدنيا فصلّ عليهم بعد ايجادك اياهم بطريق اولى او بمعنى مرّة بعد اخرى و الكل محتمل هذا بيان ذلك باعتبار الظاهر . و امّا باعتبار الباطن فالمراد من قولك اللهم صل على محمد و آل محمد سؤال اللهِ ان يصِلَ محمداً و آل محمد برحمته امّا من الصّلة او من الوصلة او من الوصلِ و حيث كانت رحمة الله لا نهاية لها كان صلى الله عليه و آله باستعداده و بفضل الله الابتدائى و بدعاء جميع الخلق له (ص) بذلك لايزال سابحاً فى بحار رحمة الله و لا غاية لذلك السير و لا نهاية فى الدنيا و الآخرة و من اسباب ذلك التأهّل الخارجيّة دعاءُ الداعين له بالصلوٰة عليه و انما كان دعاؤُنا سبباً من الاسباب لاستحقاقه لأن دعاءَنا له هو سبب اتّصالنا بالرحمة كما هو حكم المتضايفَين فلو لم ينفعه دعاؤنا له لم ينفعنا دعاؤنا له و ليس ذلك النفع الذى بسَببنا راجعاً الى ذاته و انما هو راجع الى ظاهره و مظاهره فافهم و ذلك كانتفاع الشجرة بورقها و انتفاع الورق من الشجرة فاذا تقرّر هذا فنقول ان الظاهر فى الوجود الزمانى قبل الباطن كما ان الباطن فى الوجود الدهرى قبل الظاهر مثلاً خلق الارواح قبل الاجسام باربعة آلاف عام هذا فى الوجود الدهرى و اما فى الوجود الزمانى فإنّ جسم زيد خلقه الله قبل خلق روحه فإنّه كان نطفةً و كانت النطفة علقة و لم توجد الروح و انما هى فى النطفة بالقوة فى غيبها كالنخلة فى غيب النواة بالقوة و كذا العلقة و المضغة و العظام و الاكتساء لحماً الّا انها فى كل رتبة متأخرة تقرب درجة من القوة الى الفعل لكنه سيّال تدريجى حتى يتم الاكتساء لحماً و تتم الآلات فتبدو الروح فيه كما تبدو الثمرة من الشجرة فكانت الارواح قبل ذلك مشعرة بالشعور الجبروتى و الملكوتى كذلك حركتها و كلامها و جميع افعالها كلها جبروتيّة ملكوتية و اما افعالها بعد ظهورها فى الجسم فهى زمانية لم توجد الّا بعد وجود الجسم فقد

ظهر بهذه الاشارة ان الباطن متأخر وجوده فی الزمان الخارجی کما ان وجود الظاهر متقدّم فی الوجود الزمانی.

فاذا عرفت ذلک فاعلم ان الله سبحانه جعل محمداً و آلَه صلی الله علیه و آله اوعیة رحمته فی عالم الاسرار قبل خلق الخلق فلایصل شیء من رحمته الی احد من خلقه باستحقاق و استیهال او بتفضّل ابتدائی او بدعاء احد من الخلق الّا من فاضلِ ما وصل الیهم بواسطتهم و تقدیرهم عن الله تعالی و ذلک فی جمیع مراتب الوجود من الدرّة الی الذرة و کان ذلک و کان من ذلک ما وصل الی ابراهیم و آل ابراهیم هذا حکم الباطن و باطن الباطن و اما فی الظاهر فلمّا کان ابراهیم (ع) و آله موجودین قبل وجود محمد و ال‌محمد فی الوجود الزمانی و قد صلّی الله علیهم بتفضلٍ منه و استحقاقٍ منهم و بدعاء الداعین لهم من الملائکة و الانس و الجن و غیرهم بان وصلهم من فاضل رحمته و کان ذلک بواسطة محمد و اهل بیته علیه و علیهم السلام حتی ظهرت فیهم آثار رحمته فی احوال دنیاهم و آخرتهم فقال سبحانه فی حقّهم رحمت الله و برکاته علیکم اهل البیت انه حمید مجید و دلّت علی ذلک الکتب السماویة فلما ظهر محمد و اهل بیته صلّی الله علیه و علیهم اجمعین علّمهم ان یعلّموا عباده ما فیه نجاحهم و نجاتهم من الصلوٰة الکاملة علی محمد و آله صلی الله علیه و آله بان یقولوا اللهم صل علی محمد و ال‌محمد کما صلّیت علی ابراهیم و آل ابراهیم و معناه علی نحو ما تقدّم یعنی اللهم صل علی محمد و ال‌محمد الذین جعلتهم اوعیة صلاتک و رحمتک و برکاتک و سبیل نعمک الی جمیع خلقِک الذین صلّیت بفاضل ما جعلتَ عندهم و وصلتهم به من رحمتک و بواسطتهم علی ابراهیم و آل ابراهیم الذین نوّهتَ بهم و باسمائهم فی العالمین فکما صلّیتَ علی ابراهیم و آل ابراهیم حتّی جعلتهم بذلک شیعة مخلصین لمحمد و اهل بیته الطاهرین و جعلتهم باخلاصهم فی التشیع ائمة للعالمین و آتیتهم الدین و هدیتَ بهم الصراط المستقیم فصلِّ علی محمد و ال‌محمد الذین جعلتهم معادن رحمتک و خزّان برکاتک و سبیلک الی عبادک الذین انعمت بهم علی ابراهیم و آل ابراهیم و

عظّمت شأنهم فى عبادك و شرفتهم فى بلادك بسببهم و بفاضل رحمتك لهم و صلتِك ايّاهم و باخلاصهم فى اتّباعهم و التمسك بحبلهم.

و الحاصل المعنى فى الترتيب و العلّة على نحو ما ذكر فى الظاهر الّا انّ المراد هنا بالصلوٰة هى الرحمة التى وصلهم الله بها و اعلم ان الله سبحانه لَمَّا خلقَ محمداً و ال محمدٍ جعلهم خزائن رحمته و نعمه بحيث لايصل منه شىء من ايجادٍ او اِرفادٍ (خ) او سبب او غير ذلك من جميع ما اوجده او يوجده الى احدٍ من جميع خلقه من الانس و الجن و الملائكةِ و جميع الحيوانات و النباتات و الجمادات و الاحوال و الصفات و الرقائق و الذرّات و الاطوار و الخطرات و النسب و الاضافات و غير ذلك الّا بواسطة محمد و اهل بيته عليه و عليهم السلام و كذلك لايصل الى الله شىء من جميع الموجودات الّا بواسطتهم فهم الوَسائط بين الله و بين خلقه فى كل حال و اعلى المخلوقات بعدهم اولوا العزم نوح و ابراهيم و موسى و عيسى على محمد و آله و عليهم السلام خلقهم الله مِنْ شعاع انوارهم و فاضل طينتهم و نسبة ذلك الشعاع الذى خلقت منه انوار أُولى العزم و حقائقهم الى انوار محمد و اهل بيته (ص) كنسبة واحدٍ الى سبعين هذا فى الرتبة و اصل العنصر و امّا فى الاحاطة فنور الواحد من اولى العزم نسبته الى واحد من السبعين الذين هم انوار محمد و آله صلى الله عليه و عليهم كنسبة واحد الى مائة الفٍ و هذا تمثيل و الّا فالحقيقة نور الواحد من اولى العزم نسبته الى انوار محمد و آله (ص) كنسبة سم الابرة الى عالم السمٰوات و الارض فعلى هذا يكون المعنى فكما صلّيتَ على مَنْ هم بمنزلة سَمّ الابرة من نور عظمتك التى ملأت السمٰوات و الارض و اركانَ كلِّ شىء و نوّهْتَ بهم فى العالمين و شرّفتهم و رفعتَ شأنهم بين عبادك اجمعين فصلِّ على مَن هم مجموعُ انوار عظمتك و حملة جلال سلطنتِك و اوْعِية علمك و قدرتك و نوِّهْ بهم فى الاولين و الآخرين و على هذه الاشارة فقس كل شىء. و لمّا كان الوجود الزمانى سابقاً على الوجود الجبروتى و الملكوتى فى الظهور فى الزمان و كان وجود ابراهيم و آله عليهم السلام سابقاً على وجود محمد و آله عليه و عليهم السلام و قد اثنى الله

سبحانه على ابراهيم و آله فى الوجود الزمانى قبل ان يوجد محمد و آله صلى الله عليه و عليهم حَسُن ان يرتّب الوجود اللاحق على الوجود السابق لا فى قوّة الصلوٰة و ضعفها و لا فى شرفها و سبقها و لا غير ذلك بل لما قلنا فافهم الجواب و تدبّر الخطاب راشداً.

قال ايّده الله تعالى : و ان يُفيد ايضاً ان الله تبارك و تعالى لم خصّ الانسان بارسال الرسل اليهم و انزال الكتب عليهم و لم يتركوا و انفسهم حتى يتحركوا بحسب طبايعهم كما هو سنته فى سائر المخلوقات.

اقول انما ارسل الرسل الى الانسان لأن الانسان كان جامعاً لطباع الملائكة و طباع الشياطين و طباع سائر الحيوانات و طباع سائر الخلق حتى الجمادات و المعادن و النباتات و كان الانسان اكرم خليقته عليه كما سمعت سابقاً و انما خلقه جامعاً لطباع جميع خلقه ليكون جامعاً لكل شيءٍ فاذا اطاعه مع ما فيه من كثرة الطبائع المختلفة بلّغه اشرف الدرجات و ان عصاه و آثر هواه على طاعة مولاه ابعده من رحمته و اقصاه و لما كان انما خلقه كذلك لاسعادِه لا لِابعاده جعل له عقلاً يهديه الى ما يحب الله و لاجل لطفه به و محبّته عليه ارسل اليه الرسل و المنذرين و الهداة ليبيّنوا له ما خفى عليه و يوضحوا له ما اشبه عليه و ليقوُّوه على ما عجز عنه عقله او اشتبه عليه اقامة للحجة و ايضاحاً للمحجّة ليهلك من هلك عن بيّنةٍ و يحيى مَن حىّ عن بيّنةٍ و لو تركه و نفسه لغلبت نفسُه عقلَه فلم يتحرك الى الله لكثرة ما فيه من الطباع المختلفة مع ان عقله انما اتاه بعد بلوغه و قد تمكّنت فيه الشهوات و الطبائع المختلفات فلاجل ذلك اسبغ نعمه ظاهرة و هم الرسل و باطنة و هم العقول فاذا تقرر هذا قلنا انه سبحانه لم يخص الانسان بذلك بل جميع خلقه ارسل اليهم النذر و الرسل قال الله تعالى و ما من دآبّة فى الارض و لا طآئر يطير بجناحيه الّا امم امثالكم مافرّطنا فى الكتاب من شىء ثم الى ربّهم يحشرون و اذا ثبت ان كل شىء امم امثالُنَا قال الله تعالى و ان من امّة الّا خلا فيها نذير فما من امّةٍ الّا و اتتهم الرسل تترى و هى سنّته فى سائر المخلوقات الى الله تعالى الّا بمعونة من الله بواسطة هادٍ اليه و داعٍ من قبَله يدعو

اليه.

قال ايده الله تعالى: و قد ورد فى كثير من الاخبار ان الله تعالى اوحى الى انبيائه عليهم السلام ان النبى المبعوث فى آخر الزمان صاحب الناقة الحمراء فما تلك الناقة و ما حمرتها.

اقول اعلم ان الناقة الحمراء هى احسن النوق فى نفسها و فى لونها و لهذا يقال خير لى من حمر النعم يريدون به النوق الحمر و كان صلى الله عليه و آله يحب ركوبها ليطابق الظاهرُ الباطنَ فإنّه كما كانت الناقة الحمراء تحمله و انّها تأدّبت بآدابه حتى انها ليلة عقبة هرشا لمّا دحرج المنافقون الدُباب بين قوائمها نفرت و كادت ترمى رسول الله (ص) فقال لها اسكنى يا مباركة فليس عليكِ بأس كذلك كانت طبيعته الكلية التى اشير اليها بالحجاب الاحمر لأن نور الطبيعة احمر احمرّت منه الحمرة و هو احد انوار العرش و انما كان احمر لاجتماع نور العقل الابيض و نور الرّوح الاصفر فيها و امتزجا بالانحلال و الاصفر و الابيض اذا امتزجا بالانحلال كان عنهما الاحمر الاترى انك اذا اخذت الكبريت الاصفر و الزيبق الابيض ثلثاً و ثلثينِ من الكبريت و وضعتهما على النار المعتدلة كان منهما الزنجفر و كانت طبيعته التى هى الناقة المعنويّة تحمله و كان اذا فعل المنافقون به بعض افعالهم القبيحة نفرت طبيعته حتى يكاد يقتلهم ثم يتركهم و لهذا قال (ص) لمّا كتبوا الصحيفة و دفنوها فى الكعبة قال (ص) و لقد اصبح نفر من اصحابى ما هم بدون مشركى قريش حيث كتبوا صحيفتهم و دفنوها فى الكعبة و لولا كراهة ان تقول الناس دعا قوماً الى دينه فاجابوه فلمّا ظفِر بِعَدُوِّه قتلهم لقدّمتهم و ضربتُ اعناقهم و لكن دعهم فإنّ الله لهم بالمرصاد و امثال ذلك فكان الظاهر طبق الباطن فافهم وفقك الله لخير الدنيا و الآخرة.

قال حفظه الله تعالى: و ان يفيد و يبيّن المراد من التقوى التى يُوصَى بها فى كلام مولانا و مقتدانا صلوات الله عليه من قوله اوصيكم بتقوى الله و لمَ حَصَر الله قبول الاعمال بها فى قوله انما يتقبل الله من المتقين اللهم اجعلنا من

المتقین و اجعلها زادنا لیوم الدین انتهی کلامه اعلی الله مقامه.

و اقول ان التقوی التی یوصون بها علیهم السلام لها ثلاث مراتب: احدیٰها تقوی الله فیما یتعلّق بذاته و صفاته و افعاله الّاتُشْرِك به احداً فی ذلك و لاتصفه بغیر ما وصف به نفسه و لاتظنّ به الّا الظن الحسن فإنّه عند ظن عبده به ان خیراً فخیر و ان شرّاً فشرّ و لاتکره شیئا من قضائه و اَن تعتقد انّ الصالح فیما یقدّره و یجریه و ان لم تحبّه النفس لانّها امّارة بالسوء و امثال ذلك و تعلم انّه مطّلع علی السرائر و وساوس الصدور فتتجنّب کلّ ما یکره فهذه تقوی الله بالنسبة الی ما یکون له منك. و الثانیة تقوی النفس بان توقفها علی حدود الله و لاتُرَخِّصْهَا فی معاصی الله و لاتحرمها حظّها و سعادتها من طاعة الله و توقفها بالمجاهدة علی الفریضة العادلة التی لا افراط و لا تفریط مثلاً تکون شجاعاً لا جباناً و لا متهوِّراً و تکون کریماً لا بَخیلاً و لا مبذِّراً مُسْرِفاً و تکون ذکِیّاً لا بلیداً و لا مجربزاً و هکذا فی جمیع احوالك تسْلُكُ الحالة الوسطی المعتدلة فی جمیع الشؤن فهذه تقوی النفس فانك اذا فعلتَ ذلك بها فقد اتّقَیْتَ اللهَ فیها. و الثالثة تقوی العباد فی کل ما تکون معهم من اموالهم و اعراضهم و دمائهم و نسائهم و مساکنهم و مجالسهم و غیر ذلك لیتحقّق اسلامك عند الله فإنّ المسلم من سلم الناسُ من یده و لسانه و الی هذه المراتب اشار سبحانه فی کتابه فی تعلیم عباده المؤمنین طریق الزهد و التقوی قال تعالی لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتّقوا و آمنوا و عملوا الصالحات و هو تقوی الله تعالی ثم اتّقوا و آمنوا و هو تقوی النفس ثم اتّقوا و احسنوا و هو تقوی الناس فالمراد بالتقوی التی یوصیکم علیه السلام بها هی هذه التقوی فی هذه المراتب الثلاث و للتقوی معنی باطن و هو انّکم تتقون ولایة الغیر و ایّاکم و المیل الیها فإنّه علیه السلام یوصیکم بذلك.

و امّا حصر قبول الاعمال فیها فله معنیانِ احدهما انّ التقوی التی لایقبل العمل الّا بها هی هذه التقوی الباطنیّة و هی تقوی ولایة الغیر فإنّ من لَمْ یتّقِها لم تقبل اعماله و ان اتی باعمال الخلائق نعم قد یُناقش و یحاسب علی المعاصی

و لكن اعماله تقبل و لايحبط منها شيء و المعنى الثاني ان القبول للاعمال التي اوجب الله على نفسه للفضل و الرحمة فَانّما هو مع التقوى فى المراتب الثلاث المتقدّمة و امّا مَن نقصَ منها فالله سبحانه اكرم مِن ان يَرُدّ عملاً صالحا اتَى به محبُّ عليّ (ع) لمَعاصٍ وقعت منه و لكن لايحتم على الله سبحانه الا له الخلق و الامر ، بيده الخير و هو على كل شيء قدير و لا حول و لا قوّة الّا بالله العليّ العظيم.

و فرغ من هذه العجالة مؤلفها العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم فى البلد المحروسة يزد حرسها الله من حوادث الزمان ليلة الاثنين السابعة من شهر شوال سنة ١٢٢٢ اثنتين و عشرين و مأتين و الف من الهجرة النبوية على مهاجرها السلام حامداً مستغفراً مصلياً.

الرسالة الحسنية
فی جواب السید حسن الخراسانی
فی بیان العلم الذاتی و الحادث لله تعالی

من مصنفات

الشیخ الاجل الاوحد

الشیخ احمد بن زین الدین الأحسائی

اعلی الله مقامه

فهرس الرسالة الحسنية

بسم الله الرحمٰن الرحيم و به نستعين

الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي انه قد عَرض عَلَيَّ جناب المولى المؤتمن جناب سيدنا السيّد حسن ...[1] الخراساني بلّغه الله خيرات الاماني مسئلةً يريد بيانَ بعضٍ ما يرد على بعض شقوقها فامتثلتُ بعض ما اراد مع ما انا عليه من الاشتغال بالامراض و اغتشاش الاحوال فجعلتُ عبارة سؤالِه مَتْناً و عبارة جوابي كالشرح ليحصل الجواب على وجهٍ لايكون عليه حجاب و على الله الصواب و اليه المرجع و المآب .

قال سلّمه الله : قد سمعنا من مشائخنا و قرأنا في اكثر كتب المحققين انّ علم الله سبحانه بالكائنات كان قبل وجودِها فلا حادث الّا و قد سبق علمه الازليّ به و لاينكر هذا المعنى احد من اهل الاسلام .

اقول هذا المعنى لاينكره احد من اهل الملَلِ من زمان ادم عليه السلٰم الى انقضاءِ زمان التكليف الّا من ابتدع في الاسلام و مثل هذا لايُعَدّ من المسلمين نعم يكون المراد بهذا العِلم العلم الازلي الذي هو ذات اللهِ و امّا العلوم الحادثة كالقلم و اللوح و العرش و الكرسي و انفس الملائكة و الخلق فإنّ الكلام فيها مختلف و تأتي الاشارة الى ذلك .

قال سلمه الله : و لكن على قولكم كلّ في زمانه و مكانه و هيئته فالمعلوم الذي يتعلّق به العلم الحادث ايّ شيء أَهُو غير الذي سبق علمه الازلي به او عينه .

اقول اعلم ان المعلوم الذي يتعلّق به العلم الحادث هو المعلوم الحادث و فيه ثلاثة اقوالٍ لِعُلماء الاسلام احدها انّه هو العلم يعني ان العلم و المعلوم شيء

---

[1] (بياض في الاصل)

واحدٌ لأن العلم هو حضور المعلوم عند العالِم فى امكان وُجوده مثل الصورة الذهنيّة هى علمك بالشىء و انت تعلمها فهى العلم و المعلوم لانك ان كنتَ تعلمها بنفسها ثبت المطلوب و هو ان العلم عين المعلوم و ان قلتَ انّك تعلمها بصورةٍ غيرها فتلك ايضاً ان علِمتَها بنفسِها ثبت المطلوب و ان علمتها بغيرها لزم التسلسل فلا مناص عن ان يكون العلم عين المعلوم و القول الثانى ان العلم غير المعلوم و القول الثالث ان بعض العلم عين المعلوم كالصورة التى مثّلنا بها و بعضه غيره و الحاصل ان العلم الحادث يتعلق بالمعلوم الحادث و لا يتعلّق بالمعلوم القديم و العلم الحادث هو كاللوح المحفوظ قال تعالى قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربى فى كتابٍ لا يضلّ ربّى و لا ينسى فقوله تعالى علمها عند ربى فى كتابٍ مثل قولك الحساب الذى بيننا علمه عندى فى الدفتر و هذا ظاهر و الحاصل ان العلم الحادث لا يتعلّق الّا بالمعلوم الحادث و لا يتعلّق بالمعلوم القديم لأن العلم محيط بالمعلوم فاذا كان حادثا لا يحيط بالقديم و اما العلم القديم الذى هو ذات الله يحيط بكل شىءٍ الحادث و القديم و لكن من غير تعلقٍ لأنه ذات الله لا تتعلّق بشىء و لا كيف لذلك فهو قبل كل شىءٍ بلا قبلٍ و بعد كل شىء بلا بعد و مع كل شىء بلا مَع لأن العلم القديم هو اللهُ و الله سبحانه لا يوصف بقبلٍ و لا بعدٍ و لا مع لأن القبل و البعد و المع صفات الخلق و يصحّ ان تقول علمه بكلّ شىء قبل كل شىءٍ و بعد كل شىءٍ و مع كل شىء و لا يعرف حقيقة ذلك الّا هو تعالى فعلمه الحادث لا بدّ ان يكون واقعاً على المعلوم و مطابقاً له و مقترناً به و اَمّا علمه القَديم فهو يحيط بكل شىءٍ من غير وقوعٍ و لا مطابقةٍ و لا اقترانٍ و لا كيف لذلك و لا يعلم ذلك الا هو عز و جل و هو عالمٌ بها حين كانت قبل ان تكون و قبل كل شىء لأنه لا يفقد فى الازل شيئا من معلوماته فى اماكنها الحادثة قبل اَن يحدثها لأنه تعالى لا يفقد شيئا من ملكه و لا ينتظر و لا يستقبل بل هو فى ازله كل شىءٍ حاضر عنده فى مكانه من ملكه و هذا عنده قبل ان تكون فافهم هذه العبارات المردّدة المكرّرة.

قال سلمه الله: و ايضا فنقول هل معنى الحادث انه تعالى يعلم الاشياء بعد

وجودها بمعنى انه تعالى يوجد لنفسه علماً بها ثم يوجدها.

اقول معنى العلم الحادث انّه يثبتُ عنده فى ملكه ضبط الاشياء و حفظ صفاتها و مقاديرها و هيئاتها و آجالها و ارزاقها و ما اشبه ذلك مع وجودِها لا بعد وجودِها بمعنى انه يوجد فى ملكه العلم بها و ضبط حدودِها حين يوجدها لا انّه يوجد لنفسه علماً بها لأنه عالم بها قبل وجودها كعلمه بها بعد وجودها فكيف يوجد لنفسه علماً بها و اىّ حاجةٍ له بذلك اذ لم يفقد من جميع حدودها و احوالها من ملكه شيئا قبل ان يوجدها و قبل ان تكون شيئا مذكوراً و مثال ذلك انك يكون بينك و بين زيد حساب فى بعض المعاملة فتكتبه فى الدفتر و ان كنتَ غير ناسٍ للحساب و لكن لاحتمال ان ينسى زيد اَوْ يتناسَى توصُّلاً الى انكارك او ليهتمّ بالوفاء اذا علم انّك ضابط عليه بحيث لو صدر منه ما يوهم الانكار اوِ الاستفهام قلتَ له انا عندى علم الحساب الذى بيننا فى الدفتر فيكون اَرْدَعَ له عن الانكار من قولك انا اعلم بالحساب فإنّه يُشَكِّكُ فى الكلام الثّانى دون الكَلام الاوّل و لهٰذا لمّا قال فرعون فما بالُ القرونِ الاولى قال لَه موسى عِلْمُهَا عند ربّى فى كتابٍ لا يضلّ ربّى و لا ينسى و هذا هو السّرُّ و النكتة فى التقييد بقوله فى كتاب فافهم.

و معنى قولنا انّ للهِ علماً حادثا انه حين خلقها خلق لوازمها و ملزوماتها و كلّ ما يترتب على حدوثها فما كان منها شرطاً خلقه تعالى مع خلقه لها لأن الشرط من لوازم المشروط و لا يكون اللازم قبل الملزوم و لا بعده لانها شرط و المشروط متوقّف على شرطه فلا بُدّ ان يكون معه كالكسر و الانكسار و هو سبحانه عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها فلا يكون فى علمه بها محتاجاً الى ان يخلق له علماً بها و الّا لكان قبل ان يخلق ذلك العلم جاهلا بها و هذا اعتقاد الجاهل به تعالى لأنه لمْ يفقد شيئا منها من ملكه فعلمه فى الازل بحيث لا يحتمل الزيادة و النقصان بها فى الامكان و لأنه لا يستقبل و لا ينتظر لأن المستقبِلَ و المنْتَظِرَ فاقد فى الماضى و الحال و تعالى العظيم المتعال عن تغيّر الاحوال فعلمُه بكل شىء من خلقه هو ذاته البسيطة المجردة فلو فقَد من علمه ذرّة نقصت ذاته

تعالى لكنّ المعلومات ليست فى الازل لأن الازل هو الله سبحانه و لايكون فى ذاته شيء و انما المعلومات فى اماكن حدودها مِن الحدوث و اوقات وجودها من الامكان و هو بكلّ شيء محيط فيا مُسْلِم صحِّح اسلامك باتّباعى و ايّاك بنار الكفر من مخالفتى فانّى ماانطق بهوى نفسى و انما انطقُ بهُدىً من الله باتّباعى لائمة الهدى عليهم السلٰم ،

فمَن كان ذا فهم يشاهِدُ ما قلنا   وإن لم يكن فهمٌ فيأخذه عنّا
فَما ثَمَّ إلّا ما ذكرناهُ فاعتمِدْ   عليه و كن فى الحالِ فيه كَما كُنَّا
فمنهُ الَيْنا ما تَلَونا عَلَيْكُمْ   و منّا اليكم مَا و هَبْنا كُمُ عَنّا

قال سلّمه اللهُ : اَوْ انّه عينُ المعلوم و على انه عينُ المعلوم هل سبق علمه الازلىّ به اَوْ لا فإن قيل لا فما معنى قولهم علمه بالاشياء قبل وجودِها و ايجادِها كعلمه بعد وجودِها و قول رسول الله صلى الله عليه و اله سبق العلم و جفّ القلم و مضى القضاء.

اقول العلم كما اشرنا اليه سابقاً فيه ثلاثة اقوال الاوّل ان العلم غير المعلوم الثانى بعض العلم عين المعلوم و بعضه غير المعلوم الثالث ان العلم عين المعلوم و هو المختار عندى و على هذا فالعلم الازلى هو الذات المعبود الحق عز و جلّ و لايعرف كيف ذلك الّا هو تعالى و العلم فى الازل لأنه تعالى هو الازل و المعلوم فى الامكان و المعلوم الذى فى الامكان ليس هو العلم الازلى و لايلزم من هذا ان العلم غير المعلوم لأن الذى يفهم الممكن و يدرك معناه من كون العلم فى الازل و المعلوم فى الامكان ان العلم غير المعلوم لأن ما يدركه الممكن و يفهمه لايُنسب الى القديم و لايتّصف به اذ لايدرك الممكن الّا الممكن كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه انّما تحدُّ الادَواتُ انفُسَهٰا و تشير الالاتُ الى نظائِرِها ، نعم هو سبحانه وصف ذلك لعبادِهِ وصفَ تعريفٍ و استدلالٍ عليه لا وَصْفاً يكشف له تعالى على اَلْسُنِ حُجَجِهِ صلى الله عليهم اجمعين بانّ العلم هو الذات قال الصادق عليه السلٰم كان الله ربنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة

ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور ه، و معنى هذا ظاهر ان العلم فی الازل و لا معلوم فاذا وجد المعلوم تعلّقَ به العلم و التعلّق من حدود المعلوم و لكنه بالعلم الازلی لاٰ مِنه ای لا من حدود العلم الازلی و لايُنسب اليه بوجهٍ الّا نسبة اشراقٍ يعنی ان التعلق حادث و المتعلّق به حادث و العلم الازلی سبحانه و تعالی لاينسب اليه شیء من صفات الحوادث و التعلق من صفات الحوادث فالتعلق من حدود المعلوم الحادث لا من حدود العلم الازلی لأن الازلی لايحدّ بصفات افعاله و الوقوع على المعلوم و التعلّق به معنیً فِعلیٌّ يحدثُ مقارِناً لحدوث المفعول.

و قوله سلمه الله و على انّه عين المعْلوم هل سبق علمه الازلیّ به اوْ لا ، جوابُه انّا نقول انّ العلم عين المعلوم الّا انّ هذا فی العلم الممكن ظاهر و العلم الممكن لايتعلّق بالمعلوم القديم و امّا العلم القديم فهو عين المعلوم القديم و هذا ايضاً ظاهر و امّا المعلوم الحادث فهو لم يكن موجوداً فی رتبة العلم القديم ليكون عينه او يقال انّه غيره اَوْ اِن لم نقل عينه لزم كونه غيره بل نقول هو عالم فی الازل بالمعلوم فی الامكان و ليس فی الازل معلوم ممكن بل هو تعالی فی الازل عالم و لا معلوم و لمّا وجد المعلوم وجدَ فی الامْكان و لم يوجد الّا معلوماً و المعلومية نسبة المعلوم الی نفسه لا الی العَالم نعم نسبَتُها الی العالم نسبة اشراقٍ بمعنی انها متقوّمة بفعل العالم تَقوُّمَ صدورٍ مع انه عالم بها اذ لم يفقد شيئا من ملكه فی اَماكِنها و لا كيف لذلك الّا انه اذا وجد تعلّق العلم به حين وجوده لا قبله اذ لا شیء قبل وجود الشیء ليتعلّق به العلم و قولنا انه لم يفقد شيئا من ملكه فی رتبة الامكان كما انّه لم يجد شيئا من الاشياء الممكنة فی ازلِ الازال نريد انّه لم يخل منه الماضی و لا الحال وَ لَا الاستقبال على حدٍّ واحدٍ فكما ان عنده الماضی و الحال كذلك عنده الاستقبال ففی الحقيقةِ اذا اَردْتَ العبارة السّهلة قلتَ الماضی و الحال و الاستقبال عنده تعالی وقت واحِدٌ لايقبل القسمة الی الامور الثلاثة الّا بالنسبة الی نفسه و الی الممكنات الحالّة فيه لا بالنسبة الی

سلطان الله سبحانه و ملكه من حيث الاحاطة فإنّه لايقبل القسمة في نفسه لا خارجاً و لا ذهْناً و لا في نفس الامر و الحاصل العلم الازليّ سبحانه سبق كل شيء و احاط بكلّ شيء في رتبة كونه حين كَوْنه مع كونه و بعد كونه قبل كلّ شيء اي في ازل الازال من غير انتقالٍ و لا تحوّل حالٍ و هو تعالى كما هو و الاشياء به اشياء كما هي اي كل شيء منها في رتبة تحقُّقِهِ من الامكان كما قال صلّى الله عليه و اله في خطبته يوم غدير خُمّ قالَ وَ اَحاطَ بكلّ شيءٍ علماً و هو في مكانه هـ، و هو تعالى لم يستفد منها او بها شيئا و الاشياء به اشياء لأنه تعالى افادهَا انفُسَهَا و اَفادَها كلّ شيءٍ لها و منها و فيها و بِهَا فهو حين فقَدها في ذاته مافَقَدَهَا من ملكه فهو عز و جل خلو من خلقه و خلقه خلوٌ منه كما قال عليه السلٰم و قوله سلمه الله فإن قيل لا ، جوابه انّ من قال لا اي من قال بان علمه لم يكن سابقاً بها قبل كونها فهو كافرٌ بل علمه بها قبل وجودِها و ايجادها كعلمه بها بعد ايجادها و وجودها بمعنى انه تعالى مااختلفت حالاته بل كلها حال واحدة.

قال ايده الله : و هل المراد بعلمه بالاشياء علمه الحادث او الذاتي الذي لايتكلم فيه و يلزم ان يثبت له صفة حادثة حين لم يكن معه شيء فيكون محلّاً للحوادث لو قلنا بحدوثه فلا بد ان يكون هذا علمه الازلي الذاتي الذي ذكرتم مكرّرا ان السبيل اليه مسدود لاتتكلّم فيه لأنه مرادفٌ للهِ سبحانه و معنى العلم الحادث الذي ذكرت او غيره بيّنوا سلمكم الله بياناً شافيا ، الخ.

اقول المراد بعلمه بالاشياء ان اردتَ به الذي يكون به محيطاً بها بحيث لو فرض عدمه كان جاهلاً بها يكون المراد به العلم الذاتي الذي هو الله المعبود الحق سبحانه و تعالى و هو الذي لايفقد شيئا و لاينتظر و لايستقبل و لايختلف (ظ) احواله و هو الثابت سبحانه قبل كونها و بعد كونها و لا تغيّر فيه و لا تبدّل و لا اختلاف و لا كيف له و هو الله لا اله الّا هو لأنه هو ذاته و لايصحّ ان يفقد ذاته في حالٍ من الاحوال و لايحدث ذاته لذاته و لاتكون ذاته محلّاً لشيءٍ و امّا اذا اردتَ العلم الحادث فالمراد منه كما ذكرنا سابقاً انّه حدود خلقه فإنّه اذا خلق

زيداً مثلاً خلق رزقه و مدّة عمره و فنائه و بقائه و كتب ذلك فی اللوح المحفوظ و انفس الملائكة و سمّی هذه الكتابة علماً له فاذا سمعتَ مَن يقول علم الله الحادث فالمراد به القلم و اللوح المحفوظ و نفوس الملائكة الموكّلين بالخلق فی مراتب الوجود الاربع الخلق و الرزق و الموت و الحيوٰة و اذا سمعتَ منّا نقول انّه العلم الاشراقی نريد انه صادر عن فعل الله و مشيته قائم بفعل الله قيام صدور لأنه اثره و قائم بشعاع المفعول الاول قيام تحقّق فهذا الفعل هو المشيّة و هذا المفعول الاول هو نور محمد صلی الله عليه و اله و الفعل و المفعول يطلق عليهما ايضا امر الله و اليه الاشارة بقول الصادق عليه السلٰم فی الدعاء الذی رواه الشيخ فی المصباح كلّ شیء سواك قام بامرِك ، فكل شیء قائم بفعل الله قيام صدورٍ و بشعاع نوره صلی الله عليه و اله قيام تحقّق فالفعل و النور المحمدی هما اعلی العلوم الحادثة خلقهما الله و سمّاهما علماً باعتبارٍ و معلوماً باعتبار فمعنی العلم الاشراقی باعتبارٍ تقوّم المعلومات بامره كما قلنا فافهم و تدبّر و لاتشتبه عليك العبارات فإنّ مراداتِنا هی هذه كما سمعتَ و الحمد لله ربّ العالمين .

و كتب احمد بن زين الدين فی العشرين من شهر رجب سنة ١٢٣٩ تسع و ثلاثين بعد المائتين و الالف من الهجرة علی مهاجرها و اله افضل الصلوٰة و السلام حامدا مصليا مستغفرا .

الرسالة الخطابية
فی جواب بعض العارفين

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائی
اعلی الله مقامه

فهرس الرسالة الخطابية



بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين انه قد ارسل اليّ بعضُ الاخوان المخلصين من العلماء العارفين الطالبين للحق و اليقين بمسئلتين يطلب جوابهما على سبيل الاستعجال مع كلال البال و تغيّر الاحوال فكتبتُ ما خطر من الجواب لذلك السؤال اذ لا يسقط الميسور بالمعسور و الى الله ترجع الامور.

قال سلمه الله تعالى: ان المصلّي حين يقول اياك نعبد و اياك نستعين كيف يقصد المخاطِبِ بخطابه و اى معنى يعقد قلبه عليه هل يقصد الذات الغير المدركة بصفةٍ من صفاته الجمالية و لا الجلالية ام يقصد شيئاً آخر، و على التقديرين ربّما يصلى الرجل و حين التكلم بتلك الكلمتين لا يقصد شيئا و هو غافل ذاهل غير شاعر بقصد شيء فهل تصح صلاته ام لا.

اقول اعلم ان الله سبحانه لا يُدرَك من نحو ذاته بكلّ اعتبار و انما يدرك بما تعرّف به لعبده فكلّ شيء يعرفه بما تعرّف به له فتشير العبارات اليه بما اوجدها عليه و تشير القلوب اليه بما ظهر لها به و لا سبيل اليه الّا بما جعل من السبيل اليه و هو جل شانه يظهر لكل شيءٍ بنفس ذلك الشيء كما انّه يحتجب عنه به و الى ذلك الاشارة بقول على (ع) لا تحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها و كل مظهرٍ لك به فهو مقام من مقامات ذاته فيك و حرف من حروف ذاتك به فمن وصل الى رتبةٍ قد ظهر سبحانه له فيها تبين له انّ المطلوب وراء ذلك و انّ هذا الذى حسبه ايّاه لم يجده شيئا و وجد الله عنده فوفّاه حسابه و الله سريع الحساب و هكذا و اليه الاشارة بقول الحجة (ع) فى دعاء رجب و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الّا انّهم عبادك و خلقُك فهذه المقامات هى التى دعاك اليها فيتوجّه اليها قلبك فيجده عندها كما يتوجّه وجه جسدك الى بيته الكعبة فيجده عندها و

تعبَّدَك بأَنْ تدعُوَهُ بها و تعبُده فيها بلا كيفٍ و لا وجدان الّا لما اوجدك من ظهوره لك و انّه فى كل مقام اقرب اليك من نفسك و ليس ما وجدته ذاتاً بحتاً و لو كان ذاتاً بحْتاً لجاز ان تدركَ الذات البحْت و الذات البحت فى الازل و انت فى الامكان فيكون ما فى الامكان بادراكِ الازل فى الازل او ما فى الازل بكونه مدركاً للممكن فى الامكان تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً و الى ذلك اشار امير المؤمنين (ع) انّما تحد الادوات انفُسَها و تشير الآلات الى نظائرها و قول الرضا (ع) و اسماؤه تعبير و صفاته تفهيم و قول الصّادق (ع) كلّما ميّزتموهُ باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم و ذلك لأنه سبحانه هو المجهول المطلق و المعبود الحق فاذا قلت ايّاك نعبد كنتَ قد قصدتَ شيئاً مخاطَباً و قيدُ الخطاب دَلّك على مخاطبٍ و المخاطَبُ لايُدْرَك منه الّا جهة الخطاب كقولك يا قاعد لاتدرك من ذلك المدعو الّا جهة القعود و ان كنت تعنى الموصوف بالقعود لأن الموصوف غيّبَ الصفةَ عند الواصف حتّى انّه عنده اقرب اليه من الصفةِ و اظهر منها له لكن الواصف لايُدْرِك الّا جهة الصفة من الموصوف كما قال الرضا (ع) و اسماؤهُ تعبير و صفاته تفهيم.

و بالجملة كلّ شىء لايُدْرِكُ اعلى مِنْ مَبْدئِه و انتَ خلِقْتَ بعدَ اشياءَ كثيرةٍ فلاتدرك ما وراءَ مَبْدئِكَ و مَع هذا تُدْرِك انّكَ مخلوق و تدرِكُ انّ للمخلوق خالقاً و تُدْرِك ان الخالق اوجدَكَ بفعله الّذى وصفتَهُ به و قلتَ خالق و تُدرِك انّ الخلقَ ايجاد و حركة و تُدرِك انّها حدثَتْ من الفاعل و تُدرِكُ ان الفاعل هو المحدِثُ للفعل و تدرك ان تلك الحركة الايجاديّة لم تكن قديمة و لم تنفصل من الذاتِ بل انّما أُحْدِثَتْ بنفسِها فتكون جهةُ الصفةِ صفةَ الجهة و لا شىء مما ذكر قديم فلاتُدْرِكُ الّا نظائرَك فى المخلوقيّة و هى الآثار و مع هذا فهى لا شَىْءَ الّا به فهو اظهرُ منها ايكون لغيرِكَ من الظهور ما ليس لكَ حتّى يكون هو المظهِرَ لكَ فهو اقرب اليكَ من نفسِكَ فاذا قلتَ يا زيدُ كنتَ قد خاطبت شخصاً وَ دعوته باسمه و هو غيره و اشرتَ اليه و الاشارة و جهتها غير ذاته لأن ذاته ليست حيواناً نَاطقاً و اشارة و اسماً و دعاء بل هذه غيرهُ و هو غيرها مع انّك تخاطبُه و الخطاب

و جهته غيره فافهم ما كرّرتُ و ردّدْتُ قال الرضا (ع) كنهه تفريقٌ بينه و بين خلقه و غيره تحديد لما سوَاهُ. فانظر فی زيد فإنّه حيوان ناطقٌ لا غير ذلك و لاتدركه بنفس الحيوانية و نفس النطق و انّما تدركه بمظاهره من الخطاب و النداء و الاشارة و غير ذلك و كلها غيره و مع هذا فلاتلتفت الى شیءٍ منها و انّما يتعلّق قلبُكَ بذات زيدٍ و لكن تلك الاشياء التی قلنا انّها غيره هی جهة تعلّق قلبِك به و جهة ظهوره لكَ فاذا عرفتَ هذا عرفتَ مطلوبَك من عرف نفسه فقد عرفَ ربّه، سنريهم آياتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی يتبيّن لهم انّه الحق، فاذا قلتَ ايّاكَ نعبد فانت تعبد اللهَ و تقصده بعبادتك لا غير علی نحو ما قلنا لَكَ و هو قوله تعالی و لله الاسمآء الحسنی فادعوه بها، هذا اذا توجهتَ و امّا اذا غفلتَ و ذهلتَ فإنّه سبحانه لم يغفل و لم يذهل قال تعالی و ما كنا عن الخلق غافلين و ذلك اذا غفلت و ذهلْتَ فانّك حينئذٍ قد توجهتَ الی شیء من احوال الدنيا او الآخرة و هی كلها بالحقيقة ليسَتْ شيئا الّا بظهوره فيها فاذا غفلتَ عنه لم تغب عنه و لم يغب عنك قال الصادق (ع) فی قوله تعالی اولم يَكفِ برَبّك انه علی كل شیء شهيد قال (ع) يعنی موجود فی غيبتك و فی حضرتِكَ فصلاتُك صحيحة بمعنی انّها مجزيَةٌ و قد تكون غير مقبولةٍ بمعنی انّها غير موجبَةٍ للجنّة وحدها بدون غيرها من الاعمال و وجه صحتها و اجزائها انّك قد دخلتَ فی الصلوٰة و انت مقبل عليه بنيّتِك عند اوّل التكبير و الّا لم تصحّ اصلاً.

فإن قلتَ قد اتوجّه الی النيّة المعتبرة عند الفقهاء غير ملتفت الی ما يقصده العارفونَ قلتُ ان فعلك لما امرك به يلزمك منه امتثال امره و لو اجمالاً كما يلزمك منه القرب اليه بذلك العمل و لو اجْمالاً كل ذلك توجّه اليه من حيث امر الّا ان مقام العابدين تحت مقام الموحّدين و كلّها مقامات المعبود سبحانه فهذا القصد فی الحقيقة لا غفلةَ فيه ثم فی باقی الصلوٰة يستمرّ القصد حكماً و اختلف الفقهاء فی معناه فقال بعضهم هو الّا يُحدثَ نيّة تنافی نية الصلوٰة و قال آخرون هو العزم و تجديده كلّما ذكرت و الخلاف مبنی علی الخلاف فی ان الموجود الحادث الباقی هل يحتاج فی بقائه الی المؤثر ام لا و الحق الاوّل فی المسألة

الكلامية فالاصح الثانی فی المسئلة الفقهية و وجه عدم مقبوليتها ان النية التی هی روح العمل كانت فی الابتداء فعليّة فإن اقبل علی كل صلاته كانت بمنزلة توجّه الروح الی الجسد فی تدبيره فهو حی مشعر مدبِّرٌ لاموره كما هو حالة اليقظة و اذا كانت فی باقی الافعال حكميّة كانت بمنزلة روح النائم فی جسده هی مجتمعة فی القلب فبِشُعاعِها السفلی الذی هو وراءها و خلفها كانت متعلقة بالبدن و اما وجهها فهو متوجّه الی جابلسا و جابلقا و هورقليا فمن جهة انّها فی القلب كالنية الفعلية فی التكبير و شعاعها السفلی فی سائر البدن حالة النّوم كالنية الحكمية قلنا ان الصلوٰة صحيحة مجزيةٌ كما ان الانسان حالة النوم يصدق عليه انه حیّ و من جهة غفلته عن النية فعلاً فی سائر الصلوٰة و انما فی الباقی القصد الاول كالنائم قلنا انّها لم يستقلّ بالمقبولية الموجبة للجنّة بل لا بد من انضمامها الی ما يكمّلها كما ان النائم انّما نحكم له بالحيوٰة التی ينتفع بها بانضمامها الی حيوٰة اليقظة فافهم.

قال سلمه الله تعالی: و قد روی عن جعفر الصادق (ع) انه قال لقد تجلّی الله لعباده فی كلامه و لكن لايبصرون و روی انه كان يصلّی فی بعض الايام فخرّ مغشياً عليه فی اثناء الصلوٰة فسئل بعدها عن سبب غشيته فقال مازلتُ أُرَدِّدُ هذه الآية حتی سمعتُها من قائلها قال بعض العارفين ان لسان الصادق (ع) كان فی ذلك الوقت كشجرة الطور عند قول انی انا الله ، افيدوا ان هذا السماع من القائل ای معنی له فلو قيل ايّای اعبُدْ و ايای استعِنْ بقول ايّاك نعبد و ايّاك نستعين فالقول قول العابد لا قول المعبود و هذا الاستماع بهذا الاذن الجسمانی ای معنی له.

اقول الحديث مشهور و الادلة النقليّة و العقلية تؤيّده و معنی تجلّيه فی كلامه ظهوره بكلامه فی كلامه و معنی ذلك انّ الكلام لايقوم بدون ما يستند اليه و ذلك المستند اليه هو جهة التكلم من المتكلم علی حد ما سبق فی المسئلة الاولی فراجع تفهم فمن اشعر بظهوره له فقَدَ نفسه لأنه عرفها و هو قول علی (ع) لكميل جذب الاحديّة لصفة التوحيد و من لم يشعر جهل نفسه فكان

الصادق (ع) لمّا اشعر بالتجلّی فقد نفسه اذْ عرفها فخرّ مغشيّاً عليه حيث لايقدر علی الاستقرار و كثيرا ما تكون هذه الحالة علی جده (ص) و الاوصياء (ع) لأنه تجلّی له كما تجلّی لموسی (ع) الّا ان المتجلّی لموسی (ع) مثل سَمّ الابرة من نور الستر و جعفر (ع) تجلی له جَميع نور الستر و يجب معه ذلك و بيانه علی ما ينبغی مما لاينبغی لأنه من علمهم (ع) المكنون و امّا علی مذاق غيرهم فهو سهل و ذلك لأن الشیء لايتقوم الّا بالوجود و الماهيّة فهو مجموعهما لا احدهما فالوجود بدون ماهية لايحسّ و الماهيّة بدون وجودٍ لا حيوٰة لها فليس احدهما شيئاً الّا بالايجاد وَ شرط قبول الايجاد انضمام احدهما الی الآخر فالوجود وجه فعل الله و الماهيّة نفسُ الوجود من حيث نفسه فاذا اشعر العبد بالتجلّی فانّما يشعر بوجوده و الوجود نور الله قال (ع) اتقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله يعنی بوجوده و لايلتفت الی الماهيّة اصلاً فينفكّ تركيبه فی شعوره لا فی ظاهره لأنه لم يتجلّ للجبل فيقع لأن القيام بالتماسك و قد فُقِد فی غيبه و امّا مغشياً عليه فلانه ساجد تحت العرش بين يدی الله سبحانه قد استولی عليه نور الظهور كاستيلاء حرارة النار علی الحديدة المحميّة فإنّ النّار حقيقة هی الحرارة و اليبوسة و هی لاتحسّ و الحرارة التی ظهرت علی الحديدة فانما هی من صفة النار و ظهورها فظهرت النار بفعلها علی الحديدة كما ظهر المتكلّم بكلامه علی قلب الامام (ع) و الظهور هو المرتبة الخامسة للذات فقول بعض العارفين انّ لِسٰانَ الصادِق (ع) كشجرة الطور مجازٌ او تمثيل للمجهول بالمعلوم و الّا فشجرة الطور هی ثانی رتبةٍ فی الظهور للسان الصادق (ع) و لو قال شجرة الطور كلسان الصادق (ع) لكان كالصادق فقوله (ع) حتی سمعتها من المتكلّم يراد به من المتكلّم ما اشرنا اليه فی المسئلة السابقة و فی هذه من ظهور المتكلّم فيما يستند الكلام اليه من صفة فعله التی هی فعله بكلامه سبحانه له عليه السلام و هذا السماع هو فی الحقيقة قابليّة الوجود التشريعی الذی هو روح التشريع الوجودی و هو ان تكون حقيقة الامام (ع) أُذناً واعية للملك العلّام و قولك فلو قيل ايّایَ اعبُدْ الخ ، لايصحّ هذا الكلام الّا اذا كان المتكلّم يتكلّم بما يخصّه لا

بالمخاطب فإنّه حينئذ يجرى الكلام فى حكاية المظهر فلايصحّ ان يعنى نفسه بالخطاب المحكى و اذا كان المتكلّم يتكلّم بالمخاطب للمخاطب كان المخاطب هو النصف الاسفل من وجود الخطاب فلايحسن ان يقال ايّاى اعبُد فلايتوجّه الخطاب الى الحاكى الّا بقرينة فالقول قول المعبود بالعابد فافهم.

و امّا قولكم ايدكم الله تعالى: فهذا الاستماع بالاذن الجسمانى الخ، فجوابه ان هذا الاستماع اعلى مراتبه فؤادُهُ و اذنه اذ ذاك الحقيقة الاوليّة التى هى فلك الولاية المطلقة و مقام اوْ ادنى و بعده اذنُ قلبه و هى قاب قوسين ثم اذنُ روحِه عند عروجه فى الحجاب الاصفر حجاب الذهب الى ذلك المقصود الاكبر ثم اذن نفسه و هكذا الى اذنِ جسمه ثم اذن جسده فكل مقام سمع فيه كلام المتكلم من المتكلم هو مظهره لأنه ظهر فيه و قد تقدّم ان معنى ظهر فيه ظهر به فافهم و قد اختصرنا الجواب اعتماداً على حسن الاستماع و الفهم اللمّاع و لضيق الوقت و استعجال الجواب و الحمد لله رب العالمين.

و فرغ من تسويدها العبد المسكين احمد بن زين الدين فى السابع عشر من شهر ربيع الثانى سنة ١٢٢٤ و الحمد لله وحده، تمت

الرسالة الرشيدية
فى جواب الملا رشيد

من مصنفات

الشيخ الاجل الاوحد

الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى

اعلى الله مقامه

فهرس الرسالة الرشيدية

بسم الله الرحمٰن الرحيم و به ثقتى

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى ان ذا الرأى السديد الملا رشيد قد عرض على مسائل طلب منى الجواب عنها و القلب غير مجتمع و لكن لا يسقط الميسور بالمعسور و الى الله ترجع الامور .

قال سلمه الله بعد الحمد و الصلوٰة الاستدعاء من العالم الربانى الى ان قال ان يمن على العبد الفقير بتحقيق جواب سؤاله و توضيح ما خفى على باله و هو ان محمدا و آله صلى الله عليه و آله هل هم من الوجود المقيد ام المطلق ام هم عليهم السلٰم فى مرتبة اخرى غيرهما و ان كانوا من الوجود المقيد فكيف التوفيق بينه و بين قولهم (ع) و روح القدس فى الجنان (جنان خل) الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة و هو اول الوجود المقيد .

اقول اعلم ان محمدا و آله صلى الله عليه و آله لهم مراتب اعلاها المعانى و اوسطها الابواب و اسفلها الامام و الحجة و القطب لكل قائم منهم عليهم السلٰم فاما المرتبة العليا فهم محل المشية و مثالهم هنا كالسراج المركب من النار و الدهن فالنار مشية (مشيته خل) و الدهن حقائقهم و كمثل الحديدة المحماة فى النار و لا ريب انهم هنا من الوجود المطلق لأن حقائقهم عليهم السلٰم فى هذه الحال بمنزلة الصورة و المشية بمنزلة المادة فالجبروت التى انزجر لها العمق الاكبر و الكلمة التامة كذلك هو ذلك الانسان الاكمل الذى قدره الله تعالى من تلك (ذلك خل) الصورة و تلك المادة و هو المراد من الوجود المطلق و عالم فاحببت ان اعرف و اما الرتبة الوسطى التى تسمى الابواب فهى من الوجود المقيد و فى تلك مراتب اعلاها الماء الاول الصادر عن سحاب المشية و المساق (المشية المساق خل) الى الارض الميتة و ارض الجرز و هذه هيولى الهيوليات و مادة المواد و اسطقس الاسطقسات و حيوٰة كل ذى حيوٰة و جميع القيود تحته

و انما دخل فى مطلق الوجود المقيد لعروض القيود له فى مراتب مظاهره مع بقائه فى ذاته على كمال وحدته و حقيقة بساطته و بعدها العقل الاول و الروح الكلية و نفس الكل و طبيعة الكل و اسفلها المادة الجسمانية و الصورة (الصور خل) الجنسية و النوعية و الصنفية و الشخصية و هى باب للاشياء و احكامها فعقلهم باب للعقول و نفوسهم باب للنفوس و اجسامهم باب للاجسام و اجسادهم باب للاجساد و معنى كونهم بابا انهم فى رتبة (كل رتبة خل) من مراتب الوجود المقيد باب الله فى ظهوره بتلك الرتبة و باب تلك الرتبة فى قبولها من موجدها و الى هذا المعنى الاشارة بقول الحجة عليه السلٰم فى دعاء شهر رجب اعضاد من مفهوم قوله تعالى و ما كنت متخذ المضلين عضدا يعنى انه اتخذ الهادين اعضادا لخلقه فالتوفيق بين هذا و بين قول العسكرى (الحسن العسكرى خل) عليه و على اباته و ابنه السلٰم و روح القدس فى الجنان (جنان خل) الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة ان هذا هو حيوٰة روح القدس لأنه هو الماء الذى جعل الله منه كل شىء حى فلما ساق سبحانه سحاب المشية الى الارض الميتة و انزل (الميتة انزل خل) بها هذا الماء فاجتمع ما (مع ما خل) يشاكله من يبوسة الارض الميتة فنبتت فى تلك الجنان اعنى الجنان (جنان خل) الصاقورة شجرة الخلد فكان روح القدس اول غصن نبت فيها فروح القدس اول خلق من العالين الذين هم اركان العرش الذى هو الصاقورة فهو فى الوجود المقيد اول الروحانيين لا اول رتبة من الوجود المقيد و لذا (لهذا خل) قال الصادق عليه السلٰم ان العقل اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش و هذا الماء الذى هو اول مراتب الوجود المقيد ثانى رتبة لهم و الى هذا الماء اشار سبحانه بقوله و كان عرشه على الماء و فى الحديث عنهم عليهم السلٰم ما معناه ان الله حمل دينه الماء قبل خلق السمٰوات و الارض الخ ، فى تفسير الاية و اما اول رتبة لهم فهى التعين الاول و هو محل المشية كما تقدم فافهم.

قال سلمه الله و كيف يقال الحقيقة المحمدية هى المشية و كيف هم مقامات الله التى تقع عليها اسامى الوجود الحق كالذات البحت و مجهول النعت

و عين الكافور و ذات ساذج بلا (و بلا خ ل) اعتبار و غيرها كما فى الفوائد و ان كانوا من الوجود المطلق و لا يظهر لنا له معنى فما التوفيق بينه و بين خلق الله الاشياء كلها بالمشية و هم من الاشياء على ما نعرف و ان كانوا فى مرتبة غيرهما فبينوها و اوضحوا النا.

اقول انما يقال الحقيقة المحمدية هى المشية لاحد وجهين: الاول ان الحقيقة المحمدية عبارة عن عالم الامر و ادم الاول و المحبة الحقيقية و لا يعنى بالمشية الا ذاك لأن ذلك المقام يسمى باسماء هذان منها الثانى ان نسبة الحقيقة المحمدية الى المشية كنسبة الانكسار الى الكسر لانها انفعال الفعل حين فعله الفاعل بنفسه نعم يكون الاطلاق على سبيل الحقيقة ان المشية المخلوقة بنفسها هى الحقيقة المحمدية و تلك النفس هى المشية فيكون قوله عليه السلٰم ثم خلق الخلق بالمشية معناه ان الله خلق الخلق بشعاع الحقيقة المحمدية او بنفسها باعتبار انها محل المشية التى قلنا انها نفس الحقيقة كما قال سبحانه لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم او بالعكس بان تكون الحقيقة هى نفس المشية فتكون المشية مخلوقة بها بمعنى انها القابل و القابل هو فاعل فعل الفاعل له كما قال تعالى كن فيكون و اما كونهم مقامات الله الخ، فكذلك و معناه انه سبحانه كان كنزا مخفيا فلما احب ان يعرف ظهر لهم بهم و ظهر لكل شيء بنفس ذلك الشيء فهم من حيث هم المظاهر العليا يقال لهم الوجود المطلق كما مر و اما وقوع الاسامى المذكورة عليهم فلأن تلك الاسامى تطلق على معنى هو عنوان الحق سبحانه فحقايقهم ذلك العنوان و الاسماء اللفظية اسماء لهذا العنوان و هذا العنوان اسم للذات الغيب البحت و هذا الاسم هو المشار اليه فى الدعاء اسمك الذى استقر فى ظلك فلايخرج منك الى غيرك و معنى انه استقر فى ظله (ظلك خ ل) انه استقر فى ظل الله سبحانه و ذلك الظل هو ذلك الاسم بمعنى انه اقامه بنفسه و معنى اخر ان الاسم هو المشية و الظل هو الحقيقة المحمدية او بالعكس على ما اشرنا اليه سابقا و اما كونهم من الاشياء فلايلزم ان لايكونوا علة للاشياء تجمعهم صفة و تفرقهم صفة فالصفة الجامعة

للاشياء هى الشيئية و تصدق على شىء بالحقيقة و على شىء اخر بالحقيقة بعد الحقيقة يعنى الحقيقة الاضافية و الصفة المفرقة هى ان الشيئية قسمان شيئية بنفسها و شيئية بغيرها و الاول علة و الثانى معلول و هم عليهم السلٰم لهم مراتب من الوجود المطلق الى ما تحت الثرى هم فى كل مرتبة علة لغيرهم ممن هو دونهم و يصدق عليهم انهم معلولون بالنسبة الى ما فوق تلك المرتبة منهم و الى ذلك المعنى الاشارة فى الاحاديث و الادعية ان الله سبحانه اشهدهم خلق انفسهم و اشهدهم خلق جميع خلقه.

قال سلمه الله و منوا علينا ايضا بايضاح انهم عليهم السلٰم مقامات الله و مظاهره و انها هى الذات الظاهرة بالصفات فانها غيرها ظاهرا الا مجازا و الرجاء الاتخيبوا و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته.

اقول قد ذكرنا فى كثير من رسائلنا و مباحثاتنا و هنا قد تقدم انهم مقامات الله و مظاهره و ان معنى المقامات و المظاهر فى الجملة شىء واحد نعم قد يفرق بينهما و يقال (فيقال خ ل) انما يقال المقامات بملاحظة عدم تغير (تغيير خ ل) ذلك و تبدله و هو المعبر عنه بالسرمدية و فى الدعاء سبحان من لاتبيد معالمه و اما المظاهر فبملاحظة ظهوره سبحانه بهم لهم و لغيرهم اما ظهوره لهم بهم فظاهر و اما ظهوره بهم لغيرهم فخفى و الاشارة اليه ان الله ظهر لغيرهم بذلك الغير فى ظهوره بهم لهم فافهم و اما قولكم انها هى الذات الظاهرة بالصفات فاعلم انا لانريد بالذات الظاهرة (الظاهرة بالصفات خ ل) انها هى الذات البحت مع صفة فانك اذا قلت زيد قائم و قاعد و ذاهب و جائى كان قائم غير قاعد و كذا الباقى و انما الذات التى ظهرت بالقيام هى فاعل القيام و فاعل القيام موجده فينتهى الايجاد الى نفس الحركة الايجادية و لاتكون ذات زيد ابدا حركة لأن الذات من حيث هى ليس حركة و اذا اوجدت فعلا اوجده بنفسه و الحركة الصادرة عنها التى هى صفة الذات خارجة عن حقيقة الذات و هى عين الفعل لكن لما ظهر الذات بها ظهر بصفة الذات فاذا قلت قائم كان المستند اليه القيام عين تلك الصفة لا نفس الذات لأن القيام فى الحقيقة مستند و منته الى

الحركة و الذات كما قلنا ليست حركة و انما توجد الحركة بنفسها كما ذكرنا مكررا الاترى ان النحاة يقولون فى جاء زيد القائم ان القائم مرفوع بالتبعية و فى جاء اخوك زيد ان زيدا مرفوع على البدلية فلو كان القائم هو الذات او هو الذات مع الصفة لكان القائم مرفوعا على البدلية لاستناد جاء اليه حقيقة كما فى جاء اخوك زيد لايقال ان زيدا ليس معه صفة و الا لكان مثل قائم لانا نقول ان الاسم المميز له من بين اخوته صفة له و انما الفرق بينهما ما قلنا من كون استناد القيام فى قائم الى نفسه لا الى الذات بخلاف الاسم فى البدل فإنّه مستند الى الذات لا الى حركتها و لا الى نفسه فافهم و هذه الطريقة المشار اليها هى المعرفة و اثرها محبة الله و اثر محبة الله الايؤثر ما سوى الله عليه و فى الحديث القدسى ما معناه قال الله تعالى يا موسى كذب من زعم انه يحبنى فاذا (و اذا خل) جاء الليل نام عنى يا موسى ارايت محبا ينام من (عن خل) حبيبه ، اللهم اعنا على طاعتك و اغفر لنا ما مضى من ذنوبنا بمغفرتك و اعصمنا فيما بقى من اعمارنا برحمتك يا ارحم الراحمين و لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

و كتب العبد المسكين احمد بن زين الدين عصر يوم الخميس التاسع عشر من شعبان سنة خمس و عشرين و مائتين و الف من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوٰة و السلٰم حامدا مصليا مستغفرا .

رسالة فى جواب الشّيخ رمضان بن ابرٰهيم
عن مسائل استشكلها من بعض عبارات الفوائد وغيرها

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فی جواب الشیخ رمضان بن ابراهیم
عن مسائل استشکلها من بعض عبارات الفوائد وغیرها

ذلك علواً كبيراً.

اقول ان مراد الامام عليه السلام و مرادنا تبعاً لمراده (ع) ان قوله لم يزل الله ربنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم ان هذا العلم هو الله سبحانه و ان الله و العلم و القدرة و السمع و البصر و الحيوٰة الفاظ مترادفة تدل على معنى واحدٍ متنزّه في عز جلاله عنها و عن دلالتها و لكن كما قال امير المؤمنين عليه السلام صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له ه، و امّا قوله عليه السلام وقع العلم منه على المعلوم فالمراد بهذا الوقوع هو الاشراق الحادث بنفس حدوث المعلوم و هو معنى فعلي ايجادي و اضرب لك مثلاً و لله المثل الاعلى انك انت سميع لذاتك و السمع ذاتك لانك تقول انا السميع انا البصير فانت لذلك سميع قبل ان يتكلم زيد فلما تكلم سمعت كلامه و انت قبله سميع لا اصم و لكن ادراكك للكلام حدث بوجود الكلام و هو اشراق من سمعك و فعل حدث منك كاشراق الشمس الذى لم يتحقق قبل وجود الكثيف و يذهب بذهابه اذ هو عبارة عنه فالتعلق هو نفس حضور المتعلق اى وجوده و هو الحضور الخاص لأنه حضر بنفس وجوده و كونه الذى هو به هو لا الحضور العام الذى هو ضد الغيبة و هذا هو سرّ قوله عليه السلام وقع العلم منه و لم يقل وقع ذاته و لا علمه فافهم.

قال ايده الله: و ايضا قد قسّمتم العلم على الحادث و القديم و قلتم الثانى ذاته تعالى و لم اعلم من اين هذا التقسيم و بعد ما قسّمتم لم تذكروا هذه القسمة فى القدرة و الحيوٰة بل خصّصتموها بالعلم مع جريانها فيها بل فى غيرهما ايضاً.

اقول هذا التقسيم من كلام الناطقين عنه تعالى عليهم السلام حيث جعلوا العلم ذاته و هذا هو القديم و جعلوا علماً آخر له و هو اللوح المحفوظ كما قال فى كتابه العزيز قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى و لا ينسى فجعل ذلك العند هو الكتاب الذى فيه علمه و قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ و امثال ذلك فى القرءان كثير و بيّنوا ذلك عليهم السلام و منه قول على بن الحسين عليهما السلام العرش و الكرسى بابان من العلم و بيّن عليه السلام ان العرش هو العلم الباطن و فيه علل الاشياء و

الکیفوفة و مظهر البدع و الکرسی هو العلم الظاهر و هذا انشاء الله تعالی ظاهر و امّا باقی صفات الذات کالحیوٰة و القدرة و السمع و البصر فانها کالعلم هی عین ذاته و له باسمائها صفات فعلیة کالعلم حرفاً بحرف فالتی هی ذاته لم یسمّ نفسه بها بعد و لکنه وصف نفسه بالفعلیة لانها هی مبادی البدع و التکالیف و التعریف و هی المحمولة علی ذاته فقولک الله عالم و قادِرٌ و حیّ و سمیع و بصیر مثل قولک زید قائم و قاعد و آکل و شارب و هذه الصفات فی جانب الحق تعالی و صفات زید فی حقه لم تکن محمولة علیه بالحمل الاولی المفید للاتّحاد و انما هی محمولة علیه بالحمل المتعارف المفید للاتحاد فی المفهوم و المفهوم من ذات الحق تعالی هو المقامات التی لا تعطیل لها فی کل مکان و هی العنوان و هی المثال و هی الوجه الذی یتوجه الیه الاولیاء و کذلک المحمول علیه فی زید لیس هو ذات زید و الّا لم تزل ذات زید قائمة او تکون القضیّة کاذبة بل المحمول علیه هو جهة فاعلیة زید للقیام فی زید قائم و للقعود فی زید قاعد فلما انجرّ الکلام بالناس الی ان سألوا هل کان تعالی لذاته عالماً و قادراً اجابوا علیهم السلام نعم و صفاته عین ذاته و لوّحوا لشیعتهم بالبیان و قد ذکرنا ذلک فی کثیر من کتبنا کشرح المشاعر و شرح العرشیة و غیرهما و لکنه مفرّق و لیس کل المسائل مجموعة فی کتاب فافهم معنی ما لوّحوا به لک.

قال سلمه الله: و بیّن لنا ما قد قیل بمغایرة العلم لذاته حیث استدلّ علیها بدلائل اربع علی طریقة قیاس الخلف فقیل ان العلم غیره تعالی لأنه لو کان عینه لماافاد حمله علیه و لماامتازت الصفات و لما افتقر الی الاثبات و لجاز اتّصافه بما اقتضت به الذات و التوالی باطلة بالبدیهة فالمقدّمات مثلها.

اقول هذا الکلام کله صحیح و انما بطلانه من جهة ظنّهم ان هذه الصفات المحمولة هی الّتی قالوا انّها عین الذات و من ظن ذلک فقد اخطأ لأن المحمولة هی المغایرة للذات فی معانیها و فی مفاهیمها بل و فی وجوداتها و هی المتغایرة فی انفسها فی مفاهیمها و فی معانیها و التی یقال فیها بالعینیة غیر المحمولة و لیس بینهما اشتراک معنوی و لا لفظی و انّما اشترکا فی خصوص الالفاظ بل عند

اهل العصمة علیهم السلام ان المحمولة مجاز و الحقیقة هی المقول فیها بالعینیة.

قال سلمه الله تعالی: و بیّن لنا انه هل یجوز ان یقال فی الحدیث السابق انه بتقدیر المضاف ای سبب العلم و الباعث الی ایجاده بنفسه هو ذاته فعلی هذا یکون المراد بالعلم فی هذا الحدیث العلم الحادث فیکون حینئذ للوقوع علی المعلوم بمعنی المطابقة معنی محصّل و هل یجوز ان یقال ان التسمیة بالعلم الذاتی کانت باعتبار ان بعض الصفات کالعلم و القدرة منسوبة الی الذات فسمّیت بها و بعضها منسوبة الی الفعل کالمشیة فسمّیت به علی قیاس تسمیة الاعراض الذاتیة بالنسبة الی الانسان و هل یجوز ان یقال فی معنی العینیة ان الصفات باسرها منفیّة عن الذات کما قال بعض الحکماء و امّا حدیث العینیة فیرجع الی نفی الصفات و جعل الذات نائباً منابها فی ترتب الآثار فعلی هذا کان ذاته البسیط تعالی شانه قد ذوّت الذوات من ذات المشیة و وصّف الصفات من صفاتها.

اقول لا حاجة الی تقدیر المضاف بل المراد ما ذکرنا و وقوع العلم هو مطابقته للمعلوم فاذا قلنا ان العلم نفس المعلوم لم تکن المطابقة اصدق من مطابقة الشیء لنفسه و هو معنی مستعمل فی اللغة العربیّة و احادیثهم و ادعیتهم علیهم السلام مشحونة به و لیس الفرق بین الصفات العینیة و الصفات الفعلیة امراً اعتباریا لیقال ان ما نسب منها الی الذات یسمی عینیّاً و ما نسب الی الفعل یسمی فعلیاً بل الصفات العینیة ذاته القدسیة لها اسماء متعدّدة مترادفة تدل علی معنی واحد بجهة واحدة غیر متعدد لا فی المعنی و لا فی المفهوم کما توهمه من لایعرف فانها اذا کانت هی ذاته من حیث الوجود و المصداق و غیره من حیث المفهوم کان ذو الحیثیّتین عین البسیط البحت فیکون حینئذ البسیط مختلف الحیثیة و مختلف الحیثیّة حادث و لیس معنی عینیّة الصفات نفیها اصلاً بل المراد ثبوتها و ذلک الثابت هو الواحد الحق سبحانه و من نفاها و جعل الذات نائبة منابها فانما دعاه الی ذلک مغایرة مفاهیمها للذات فیکون المعلومیة مثلاً اثراً للعلم لا للسمع و اثبات العلم یوجب تعدد القدماء فَینفیه و یجعل الذات نائبة

مناب العلم لأن المعلومية لاتصلح ان تكون اثراً للذات و انّما هى اثر للْعلم و انت خبير بان الذات اذا كانت فاعلةً بنفسها لا معنى للنيابة عما ليس بشىء.

قال ايده الله تعالى: و هل يصحّ ان يقال فى دعاء العديلة كان عالماً قبل ايجاد العلم و العلّة ان المراد بالعلمين الحادثان فالاوّل هو المطلق بقرينة التنكير و الثانى المقيّد بقرينة تعريفه الدال على تقييده و انما يحمل العلمانِ على الحادثين بقرينة ذكر القبل فإنّه يدلّ على التفاوت الموجود فى الحوادث لأنه صفة الخلق اذ الحق برىء منه لاستوائه بالنسبة الى المخلوقات طراً على ما ذكرتم فى مواضع عديدة.

اقول قوله عليه السلام فى دعاء العديلة كان عالماً قبل ايجاد العلم و العلة دليل ظاهر صريح على ان العلم الاوّل هو الذاتى لأنه هو الّذى قبل ايجاد العلم المطلق و المقيد الحَادثينِ و قبل ايجاد مطلق العلّة و العلم الذى وقع بالايجاد هو الحادث فليس المراد بالعلمين الحادثين بل الاول هو القديم و الثانى هو الحادث و قرينة التنكير اعم من الاطلاق و ذكر القبل لايدل على الحدوث الا اذا اريد بالقبل الابتدائى و لكن استعمال القبل بمعنى اللّابتداء و اللانتهاء مشهور خصوصاً فى مثل هذا المقام و استواؤه بالنسبة الى جميع الاشياء لاينافى تفرّده بالقبلية الازليّة لانها هى عين البعديّة بجهة واحدة و فى الدعاء يا من هو قبل كل شىء يا من هو بعد كل شىء.

قال سلمه الله تعالى: و ايضاً قلتم ان المشية بالنسبة اليه تعالى لا وصل به و لا فصل عنه و لم نفهم مرادكم فبيّن لنا هذا وجدنا هذا الكلام منكم فى بعض تعليقاتكم فى جواب السائلين المتضرعين ببابكم و قد عرضنا الاسئلة على السيد السند سيد محمد بكّاء سلمه الله مراراً و لم نفهم المراد.

اقول نعم ذكر ذلك فى معرض جواب اورده الحكماء على المتكلمين ما ملخّصه قال الحكماء للمتكلمين قولكم انه تعالى قبل كل شىء و هذا لايصح اذ لايخلو ان يكون سبق الاشياء بمدّة او بدون مدة فعلى الثانى يلزم اما حدوث الواجب او قدم العالم و اللازمان باطلان فالملزومان مثلهما و على الاول اما ان

تكون المدة متناهية او غير متناهية فعلى الاوّل يلزم ما لزم فی الشق الثانی من حدوث الواجب او قدم العالم لأنه يكون متصلا بالعالم و على الثانی يلزم ان العالم الی الآن لم يوجد قال فخر الدين الرازی و هذه الشبهة بقيت متصعِّبَة على الاذهان الی الآن فاشرتُ الی جواب تلك الشبهة بانها سهلة لا صعوبة فيها بان هذه النسبة التی يلزم منها ما ذكره الحكماء لاتصح بين شيئين الّا اذا كانا فی صقع واحدٍ و ليس بين الازل و الامكان نسبة من النسب الاربع[1] و ليس شیء يوصف بالثبوت الّا الله سبحانه و اسمه و صفته و الخلق اسماؤه و صفاته و ليس بينه و بينهم وصل ليصحّ ما فرضه الحكماء و لأن الوصل يلزمه الاقتران الموجب للحدوث و لا فصل و الّا لماوجد عنه شیء و آية ذلك التی جعلها سبحانه دليلاً فی الآفاق السراج فإنّ اشعته لم تكن متّصلة به لأن طرفی المتّصلين متماثلانِ و اقرب جزءٍ من الشعاع الی السراج لايصح ان يكون متّصلاً بالسّراج لأنه لايكون منيراً ابداً و انما هو نور و الجزء الذی يليه من السراج لايكون نوراً ابداً و انما هو منير فلا مُماثلةَ فلا وصل و لا فصل و الا لما وجد الشعاع و لأن الوصل و الفصل من صفات الحوادث لايقع شیء منهما الّا بين حادثين لانهما من الاكوان الاربعة فالفصل يلزم منه الاقتران و الوصل يلزم منه الاجتماع و لايكونان الّا بين حادثين و المشيّة و الارادة اذا نسبا الی الازل لم تكن بينه و بينهما نسبة من النسب الاربع لتباين الظرفين و تفارق العالمين و اذا لحظتَ انهما قائمان به ای بذاتهما ای اقامهما بذاتهما قيام صدورٍ و قيام تحقّق فلا وصلَ و لا فصْلَ لأنه تعالى وحده لايقرب منه قريب يحصل منه الوصل و لايبعد منه بعيد يحصل منه الفصل لأن هذين الحالين من احكام الوضع فافهم.

قال ايده الله تعالى: و بيّن لنا ان الاول هل واسطة بين المقدس و المشية فإن قلتم به فما معنى كلامكم لا فصلا منه اذِ الاقدس حينئذ واسطة و بين لنا ما

---

[1] النسب الاربع التوافق و التباين و العموم و الخصوص المطلق و العموم و الخصوص من وجه. منه (اعلى الله مقامه).

معنى الاقدس و المَقدس هل هذا مثل التقدير و المقدّر الدالّين على التعدد حيث ورد في بعض الاحاديث ان الله خلق خلقين اثنين تقديراً و مقدراً الى اخره او غير ذلك بان يكونا شيئاً واحداً معنىً لا لفظا و بيّن لنا الحقيقة في ذلك على التفصيل و اخرجنا من الظلمات الى النور و الى الصواب من الزور و الغرور.

اقول انتهى كلامه الاول اعلى الله مقامه و اعلم ان المقدس و الاقدس ليس هذا من كلامي و لااستعمله لما فيه على مرادهم منه من الفساد و لكنى ابيّن ذلك لجنابك على ما يظهر لى اعلم انهم يريدون بالمقدس الذات الحق تعالى و الله سبحانه اعلم و يريدون بالاقدس الروح القادسة اعنى روح القدس فعندنا روح القدس يطلق على جبرئل عليه السلام قال تعالى قل نزّله روح القدس من ربّك بالحق و يطلق على الروح من امر الله و هو عقل الكل و على روح القدس و هو روح الكل و هما ركنان من العرش الاول النور الابيض و الثانى النور الاصفر و عندهم ان روح القدس لايدخل تحت كن لأنه هو كن و ليس هو ممّا سوى الله تعالى صرح الملا صدرالدين الشيرازى فى اخر المشاعر و فى اوله قال ان العقل و ما فوقه كل الاشياء من قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء و قد اشرنا الى بطلان كل ذلك فى شرح المشاعر فعلى ما يظهر من كلامهم اذا كانوا يجعلون روح القدس ليست مما سوى الله تعالى و لاتدخل تحت كن و انّها كل الاشياء لانها بسيط الحقيقة ان الاقدس هو نفس المشية و هى واسطة بين المقدس و بين المشية هذا ما يظهر لى من هذا الكلام لانى ماسمعته الّا من خطكم الآن و ليس لى انس باصطلاح الصوفية و الله سبحانه اعلم و امّا ما فى حديث الرضا عليه السلام من ان الله تعالى خلق التقدير و المقدّر فالمراد بالتقدير الابداع و المقدَّر المبدَع و هو عندنا النور المحمدى صلى الله عليه و آله و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

قال سلمه الله تعالى: و فى اصول الكافى فى جواب السائل بهذا الكلام هل الاسماء و الصفات التى ذكرت فى القرءان هى هو فقال مولى الانام فى

جوابه هى عنده فى علمه و هو مستحقها بيّن لنا ان المراد بهذا العلم ما ذا فاذا قلتم انه غير المشية فبيّن لنا ان سبَب ابتداء الحديث بالمشية ثم الارادة ثم القدر ثم القضاء ثم الامضاء ما ذا لم لم يبتدء بالعلم ثم بالترتيب المذكور و حينئذ ما معنى العلم و اذا قلتم انه هو المشية ما السبب فى اختيارها عليه فى الذكر على هذا التقدير و فى بعض الاحاديث هكذا علم و شاء الى اخر الحديث لم نعلم ما السبب فى ترك العلم فى حديث و ذكره فى اخر بيّن لنا هذا و قلتم ان المشية هى الذكر الاول فما معنى العلم المقدم عليه فى الحديث فتشابه علينا الامر فاخرجنا منه من احيى نفساً فكانما احيى الناس جميعاً و بين لنا ان عقد القلب على المجهول فى ضمن الاسماء و الصفات التى وصف الله بها نفسه هل يضرّ بالنية ام لا اذ لانقدر على غير ذلك و لانعلمه بوجه من الوجوه اذا اشتغلنا بالصلوٰة و سائر العبادات هل هذا القدر كافٍ لنا ام نحتاج الى شىء اخر فبيّن .

اقول هذا اخر كلامه اعلى الله مقامه ، قوله عليه السلام هى عنده يعنى فى ملكه و قوله فى علمه اى فى ملكه الذى هو ذواتها اى حضورها بذواتها لديه فى امكنة حدودها و اوقات وجودها كلٌّ فى مقامه و هو مستحقها اى مالكها و هذا العلم هو ذات المعلوم كلٌّ فى رتبته و اذا ذكر مع المشية كما فى هذا الحديث حديث الكاظم عليه السلام فى قوله علم و شاء و اراد و قدّر و قضى و امضى فالعلم هو العلم الامكانى و المشيّة هنا المشية الكونية حدث بها الكون اى الوجود يعنى حصّة المادة النوعيّة كحصّة الانسان من الحيوان و الارادة الكونية حدث بها العين اعنى الماهيّة الاولى يعنى الصورة النوعيّة و هذا هو الخلق الاول و الخلق الثانى اوّله التقدير اى ايجاد الحدود الحسّيّة و المعنوية من البقاء و الفناء و الرزق و ما اشبهها و فى هذا الشقاوة و السعادة و القضاء اتمام ما قدّر و الامضاء اظهاره مشروحاً مبيّن العلل و الاسباب فاذا اريد بالعلم غير المشية فهو الامكانى و اذا ابتدئ بها فهى المشيّة الكونية و اذا اريد بالعلم المشية و ذكرت دونه فالمراد ان الكلام فى الايجاد و العلم لايعرف ذلك منه بخلاف المشيّة و اذا فسّرت المشية بالذكر الاول فالمراد بذكره بالكون اى بتكوينه و العلم المقدم

علیها الامکانی و معنی توجه القلب و عقد یقینه علی معبود مجهول مطلق ان العابد یتوجّه الی معبود یعرفه و الشیء لایعرف الا بما هو علیه فاذا عرف معبوده بما هو علیه فقد عرفه کمال معرفته و هو تعالی لایدرك کنهه و لایعرف الّا من حیث وصف نفسه و هو تعالی وصف نفسه بانه لایعرف و امر بان یدعی باسمائه فاذا عقد قلبك علی الجهل به مطلقا فقد عرفته بما هو علیه و اذ دعوته باسمائه فقد امتثلتَ امره و لایقبل هو معرفته من عبده الا هکذا و لو توهمه المکلف او تصوّره و عبد ذلك المتوهّم او المتصوّر فقد عبد الشیطان و عصی الرحمٰن و لاتصح النیة و لاتقبل العبادة الّا بعقد القلب علی المجهول الذی لایدعی الّا بما وصف به نفسه.

قال سلمه الله: ثم بیّن لنا ان الخلق لو اعتقدوا ان الله تبارك و تعالی ذات بسیط خال من جمیع الصفات و اضدادها حتی العلم و الجهل و القدرة و العجز و غیر ذلك فلما خلق العلم فی الاشیاء صار عالماً و سمّی به بمعنی انّه لو لم یخترع و لم یحدث شیئا لم یکن عالماً و لا جاهلاً اذ هما لایتصوّران الّا بعد الشّیء الموجود و امّا قبل الوجود فایّ معنی لعلمه بالشیء و فی الحدیث علمه بالاشیاء قبل الاشیاء کعلمه بها بعدها اذ لا حصول صورة و لا حضور شیء حینئذ اذ لو کان لثبت القول بالاعیان الثابتة و هو مذهب القائلین بوحدة الوجود و قد ابطلتم هذا المذهب بطرق عدیدة و قلتم فی حقّ ممیت‌الدین انه ضل و اضلّ کثیراً من اهل الیقین فالحاصل لو اعتقدوا کذلك هل کان له وجه صحة ام ینبغی ان یعتقد انّه سبحانه متّصف باشرف طرفی النّقیض و لم‌یجز خلوّه عنه فإن قلتم بالاخیر فما معنی حدیث انه لا اسم له و لا رسم و لا وصف و کذا حدیث حقیقة التوحید نفی الصفات عنه و هو المذکور فی نهج البلاغة لسید الوصیین علیه السلام فاکشف الغطاء و بیّن المراد و ثبّتنا علی ما هو الحق فی دار الغرور و لاترض لنا بالجهل فی هذه الأُمور فانا وجدناکم انّکم علی السائلین شفیق جدیر.

اقول من اعتقد ان معبوده ذات بسیطة خال من جمیع الصفات الی اخر ما قال من الاعتقاد الاول هذا کله حق و اعتقاده صحیح و لکن یحتاج الی بیان علی

نمط الشرح المزجی ذات بسیط حق هو ذات بسیط لا ترکیب فیها لا فی الخارج و لا فی نفس الامر و لا فی الذهن و لا فی الفرض و الاعتبار خال من جمیع الصفات و اضدادها لأن الصفات التی لها اضداد و لو فی الفرض هو منزّه عنها بخلاف صفاته التی هی ذاته فإنّه غیر خالٍ منها لانها ذاته و الشیء لایخلو من ذاته حتّی العلم و الجهل و القدرة و العجز و غیر ذلک هذه منزّه عنها لأن لها اضداداً فهی غیره و هی خلقه فلما خلق العلم فی الاشیاء صار عالماً و سمّی به هذا هو العلم الاشراقی الحادث و هذا الکلام حق لأن هذا العلم الاشراقی یحدث بحدوث المعلوم و یرتفع بارتفاعه لأنه نفس المعلوم بمعنی انه لو لم یخترع و لم یحدث شیئاً لم یکن عالماً لأن هذا نفس المعلوم و لا جاهلاً لأنه عالم لذاته تعالی و لم یزدد علماً بوجود الاشراقی و لایلحقه نقص بفقدانه لأنه لایفقده فی ملکه اذ هما لایتصوران الّا بعد الشیء الموجود و اما قبل الوجود فای معنی لعلمه بالشیء و لا شیء لأن دعوی ذلک جهل و قد قال تعالی قل اتنبئونه بما لایعلم فی السمٰوات و لا فی الارض و قال ام تنبئونه بما لایعلم فی الارض فاخبر تعالی بانه لایعلم ان له شریکاً لا فی السمٰوات و لا فی الارض فنفی العلم لعدم المعلوم و فی الحدیث علمه بالاشیاء قبل الاشیاء کعلمه بها بعدها هذا هو العلم الاشراقی الامکانی لأن الامکان قبل الممکن و معه و بعده و هذا العلم کغیره نفس المعلوم و هو ایضاً موجود عنده فی ملکه لم یفقده من ملکه ابداً اذ لا حصول صورة و لا حضور شیء حینئذ هذا العلم المتعلق بالمعلوم لا فرق فیه بین حصول الصورة و عدمها لأنه العلم الحادث الموجود فی ملکه لا فی ذاته فلا محذور فی الصورة و غیرها لأن قوله علمه بالاشیاء دلیل علی العلم الحادث لأن القدیم هو الله تعالی و هو تعالی لایقترن بشیء و لایرتبط به شیء اذ لو کان حصول صورة او حضور شیء لثبت القول بالاعیان الثابتة و هو قول القائلین بوحدة الوجود اذا ارید بالعلم العلم الذاتی الذی هو الله تعالی و اما اذا ارید به الامکانی الاشراقی الحادث فلا محذور و قد ابطلتم هذا المذهب بطرق عدیدة و قد ابطله الله و اولیاؤه علیهم السلام و قلتم فی حق ممیت الدین انه ضل

و اضل کثیرا من اهل الیقین بل اقول ان حاله اسوء من ان یوصف و لقد هلك و اهلك و ان یهلکون الّا انفسهم فالحاصل لو اعتقدوا کذلك هل کان له وجه صحة نعم هذا دین الله و دین انبیائه و رسله و اولیائه و لکن بالحدود التی وصفتُ لك فی هذا البیان و الله سبحانه هو المستعان ام ینبغی ان یعتقد انه سبحانه متّصف باشرف طرفی النقیض و لم یجز خلوه عنه هذا المعنی لا یصح علی القدیم تعالی لأنه لا یوصف بما له جهة تعدد او مقابلة او حیثیة او غیر ذلك فاشرف طرفی النقیض و لو کان النقیض لفظا او اعتباریاً یکون نقصاً فی شأن ذاته تعالی لأن الاتصاف هنا ذاتی فیجب فیه اعتبار ما فی الصفة فی الذات فلو جاز وصفه باشرف طرفی النقیض کان هو فی ذاته اشرف طرفی النقیض فیکون ذلك اثباتاً للضد تعالی عن ذلك و لم یجز خلوّه عنه لأنه عینه فتکون ذاته اشرف طرفی النقیض و هو باطل فإن قلتم بالاخیر فما معنی حدیث انه لا اسم له و لا رسم و لا وصف نحن لا نقول بالاخیر لاستلزامه ما سمعتَ و کذا حدیث نفی الصفات عنه و هو المذکور فی نهج البلاغة لسید الوصیین علیه السلام فاکشف الغطاء عن المراد و ثبّتنا علی ما هو الحق فی دار الغرور و لا ترض لنا الجهل فی هذه الامور الخ ، اعلم ان قول علی علیه السلام و قول الرضا علیه السلام و هو کمال توحیده نفی الصفات عنه لیس المراد منه عدم الاتصاف اصلاً بل المراد ان هذه الصفات کالحیوٰة و العلم و السمع و البصر و القدرة هی ذاته بغیر مغایرة و لا تعدّد لا فی الخارج و لا فی نفس الامر و لا فی الذهن و لا فی الوجود و لا فی المفهوم و لا فی الفرض و الاعتبار و انما هی الفاظ مترادفة تدل علی معنی بسیط و ذات بحت فالله و العلم و القدرة و باقی الصفات معناها واحد و مفهومها واحد و مصداقها واحد و وجودها واحد فهی کأسد و سبع و سید و عفرنَی اسماء مترادفة مُسمّاها الحیوان المفترس المعروف و لیست هذه هی المحمولة علیه فی قولك الله عالم لأن المحمولة اسماء افعال صیغت من الفعل و اثره اسماء للفاعل کما صیغ من حرکة فعل القیام و اثره الذی هو القیام اسم لفاعل القیام و هو مثال زید الظاهر بالقیام و لیست معنی العینیّة علی مذهب

الائمة عليهم السلام ما ذهب اليه بعض العلماء من انها عينه فى الوجود و غيره فى المفهوم فافهم و اشرب صافيا و الحمد لله ربّ العالمين.

قال سلمه الله تعالى: و بيّن لنا ما السبب فى اختلاف الاشياء حيث كان بعضها شقياً و بعضها سعيداً و انا قد وجدنا اكثر رسائلكم و نظرنا الى تلك الرسائل و لم نفهم المراد منها والله لو منعتم منا حق نفس الامر و لم تبيّنوا لنا ما هو المكنون المخزون عندكم على ما هى عليه فى الواقع و نفس الامر لكنتم قد اَمَتُّونَا و فى القيٰمة نقول ان الاعتقاد الذى وصل الينا هو الذى وصل منكم فبيّن ان الحق الحقيق فى صيرورة هذه الاشياء على ما كانت عليه ما السبب فى ذلك فإن لم توصل الينا ما هو الحق لكنتم من البخلاء تعالى شأنكم عن ذلك فنجّنا من النار و الّا لهلكنا و الله انا طالبون للحق ليس قصدنا سواه فبين لنا حق البيان الذى ليس شىء سواه لكم بل بيّن ما هو الحق عندكم بحق العزيز الحكيم قال الله تعالى لاتيئسوا من رحمته فإنّه قريب من المحسنين فاحسن الينا حق الاحسان ببيان مرادكم الواقعى فى هذه الاشياء كمال البيان ان شاء الله.

اقول هذا اخر كلامه نقلته حرفاً بحرفٍ و أُريد منه كما يريد منّى و الحكم غداً امامنا فاعلم انك و ان لم تشدّد هذا التشديد لاتسمع منى حرفاً الّا ما اعتقده و لكن كيف انت و احتماله و قبوله مع ما تسمع ما الناس فيه من الخبط و الحاصل ان الله سبحانه خلق مادة نوعية يسمونها الناس بالوجود و هى هيولى لجميع اوليائه محمد و اهل بيته عليه و عليهم السلام و جعلها اربع عشرة حصّة و البس كل حصّةٍ هيكل توحيده على حسب اجابته فبقوا يعبدون الله تعالى ليس فى الكون غيرهم الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم خلق من شعاع ذلك النور مائة و اربعة و عشرين الف لمعة نور و البس كل لمعةٍ صورة من صور احوال الاوّلين عليهم السلام و هؤلاء هم الانبياء و المرسلون و بعث اليهم محمداً صلى الله عليه و آله مع اهل بيته شهداء على التبليغ فاجابوا و بقوا يعبدون الله تعالى الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم خلق من شعاع انوار الانبياء عليهم السلام انوار المؤمنين ثم خلق من اظلّة هذه الانوار ذوات الكافرين و المنافقين و اتباع

الفريقين من اصحاب اليمين و اصحاب الشمال عند الكعبة فقام داعى الله صلى الله عليه و آله فى عالم الذر قبل خلق السمٰوات و الارض باربعة الاف سنة مسنِداً ظهره الى الحجر الاسود من الركن العراقى فجعلهم حِصَصاً كل حصّة غير الاخرى بامر الله تعالى فجعل الله سبحانه بداعيهِ فى كل حصّةٍ منها التمييز و الاختيار و بيّن لكل حصّة منها طريق الخير و الشر و هذه مثالها لو كان عندك خشب فاخذتَ شيئا منه تريد ان تعمل منه اذا شئتَ باباً و حصّة اخرى للسرير قبل ان تعمل ذلك و لكن الحصّة صالحة لعمل ما تريد و لغيره فكذلك اعطى كل حصّة منها التمييز و الفهم للخير و الشر و للحسن و القبيح و جعل فيها الاختيار ثم انّ داعى الله صلى الله عليه و آله كشف للحصص بامر الله عن عليين كتاب الابرار و قال لهم عن الله هذه الصور صور طاعات الله و اجابته فمن اطاعنى فيما امره به من طاعة الله و اجاب دعوتى الى الله البسه الله صورة اجابته من هذه الصور التى هى صور طاعات الله و اجاباته ثم كشف عن سجّين كتاب الفجار بامر الله و قال لهم عن الله هذه الصور صور معاصى الله و عدم اجابته فمن عصانى فيما آمره به عن الله تعالى و انكر دعوتى الى الله البسه الله سبحانه صورة معصيته و انكاره ثم امره ان يدعوهم فنطق عن الله تعالى و قال لهم معاشر الناس يقول الله ربكم الستُ بربكم قالوا بلى فقال لهم و محمد نبيكم فاجاب المؤمنون بالسنتهم و قلوبهم فخلقهم الله من النور و صبغهم فى الرحمة و المنافقون سكتوا عند قوله و محمد نبيّكم بمعنى انهم قالوا بلى متوقفين منتظرين لما سيكون فعلم تعالى ما فى قلوبهم فاوحى الى نبيه صلى الله عليه و اله ان اعرض عنهم و انتظر انّهم منتظرون ثمّ تمادَى بهم الامهال و الاعراض حتى وصلوا فى عالم الذرّ الى غدير خمّ فامر داعِيه صلى الله عليه و آله ان يقوم فيكمل لهم الدين و يجدّد عليهم العهد المأخوذ عليهم فنطق عن الله تعالى كما امره فقال يقول الله لكم يا معاشر الناس الست بربكم و محمد نبيّكم و علىّ امامكم و وليكم و الائمة من ولده ائمتكم و حجج الله عليكم فقال المؤمنون بلى بقلوبهم و السنتهم فكتب فى قلوبهم الايمان و ايّدهم بروحٍ منه و قال المنافقون

و الکافرون لا بمعنی انهم قالوا بلی بالسنتهم و اما بقلوبهم فقالوا لا بمعنی انهم اضمروا اَلّا نطیعَ هذا المنادی فإنّه انما اراد بذلك ان یستولی علینا هو و اهل بیته فحصر الولایة و الخلافة فیهم فنطق القرءان بما اضمروا حکایة عما فی سرائرهم اجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشیء عجاب و انطلق الملأ ان امشوا و اصبروا علی الهتکم ان هذا لشیء یراد و انما شقی من شقی و ضلّ من ضلّ بعد البیان و ابیّن هذا لك حتی یرتفع الغبار عن وجه النهار،

اعلم ان الله سبحانه قال سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق ، و قال الصادق علیه السلام العبودیّة جوهرة کنهها الربوبیّة فما فقد فی العبودیّة وجد فی الربوبیّة و ما خفی فی الربوبیّةِ اُصیبَ فی العبودیّة الحدیث ، و الربوبیّة هنا کنایة عن المؤثر و المنیر و العبودیة کنایة عن الاثر و النور، و قال الرضا علیه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال علی ما هناك لایعلم الّا بما هیٰهنا ه، و انت اذا نظرتَ الی الظالم یظهر لك انه مختار لو شاء لم یظلم و التقی مختار لو شاء فسق فالخلق مختارون فإن قلتَ کیف یتبین للعاقل القبیح و یرتکبه قلتُ انظر الی اهل الدنیا تجد الذکی العاقل یعلم قبح الفعل و یرتکبه و الاسباب المرجّحة للقبیح عند بعض الناس فی الدنیا مثل حب الجاه و حبّ المال و الحسد و العناد و هذه بعینها فی عالم الذر فإنّ هناك جمیع ما وجد فی الدنیا من خیر و شرّ حتی انك ربما ترید تمضی الی المسجد او الی السوق من طریق قریب فتری اَمامَك مَن تکره رؤیته او اطّلاعه علیك او کلامه لك او غیر ذلك فترجع عن الطریق الاقرب و تسلك الابعد و ربّما رجعتَ الی بیتك و ترکتَ عزمك کل ذلك کراهة صحبة من تکرهه فکذلك فی عالم الذر یکون بعض الناس اذا رأی شخصاً ضدّاً له سبقه الی الاجابة فیترك اجابة الداعی کراهة ان یکون تابعا له او یکون سابقاً علیه او یقال بان فلاناً تابع لفلانٍ فمن اجاب هناك عن معرفة و بصیرة او انکر عن معرفة و بصیرة فإنّه فی هذه الدنیا لایتغیّر عن حاله فی عالم الذر الّا ان یشاء الله فإنّه علی کل شیء قدیر و هو قوله تعالی فما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل ای فی عالم الذرّ و قال الصادق علیه السلام

لا یکون هؤلاء من هؤلاء و لا هؤلاء من هؤلاء و من اجاب او انکر من غیر بصیرة و لا علم فامره موقوف علی البیان الی یوم القیٰمة الصغری او الکبری ثم یجدّد له التکلیف فامّا ان یجیب عن علم و امّا ان ینکر عن علم و اعلم وفّقك الله ان شقوق هذه المسائل و ما یرد علیها و ما یجاب به کثیرة لا یمکن جمعها فی کتابٍ و التسلیم و القبول لما یرد عن الرسول و ال الرسول صلی الله علیه و علیهم مفتاح ینفتح به کل مقفل و یحلّ به کل مشکل و یعالج به کلّ معضل فمن رَوِیَ بماء هذا المَنهل و الّا فلا علاج له الّا بالمشافهة لأن المشافهة تطرد العصافیر بقطع الشجرة لا بالتنفیر و الله سبحانه ولی التدبیر و الیه المصیر.

و فرغ من تسویدها مؤلفها العبد المسکین احمد بن زین الدین الأحسائی فی اللیلة السابعة و العشرین من جمیٰدی الاولی سنة ۱۲۳۵ خمس و ثلاثین بعد المائتین و الالف من الهجرة النبویّة علی مهاجرها و اله افضل الصلوٰة و السلام حامداً مستغفراً مصلیاً مسلماً.

الرسالة السراجية
فى جواب الآخوند الملا مصطفى

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى
اعلى الله مقامه



بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين انه قد كتب الىّ ذو المودّة و الصفاء الاخوند الملّا مصطفى[1]... وفقه الله لما يحب و يرضى مسائل يريد بيانها على حالٍ لايسع احد فيه البيان من ملازمة الامراض و تشويش البال باختلاف الاحوال و كثرة الاعراض و لم يسعنى ردّه لأنه اهل للجواب و اقتصرتُ على اقل البيان اعتماداً على فهمه و تسهيلاً على نفسى لما اجد من الموانع و لاجل لايسقط الميسور بالمعسور و الى الله ترجع الامور و جعلتُ عبارته متنا و الجواب شرحا كما هو عادتى ليسهل ادراك معنى الجواب و من الله توفيق الهداية و الصواب و اليه المرجع و المآب.

قال سلمه الله: الالتماس من جنابكم ان توضحوا بمشكوٰة فكركم الشريف و بمصباح عقلكم المنوّر المقدّس اللطيف لهذا الحقير فى الشعلة المرئيّة السراجيّة النار الغيبيّة و فعْلها و اثر فعلها و مفعولها.

اقول: اعلم ان الشعلة المرئيّة مركّبة من وجود و ماهيّة و هى بمنزلة عقل الكل و هو مركب ايضا من وجود و ماهية يعنى من مادة و صورة فمادّته اثر فعل الله و هو الوجود الذى هو اوّل فائضٍ من فعل الله و مشيته و هو الماء الذى جعل منه كل شىء حىّ و صورته انفعاله و قبوله للايجاد و الشعلة المرئيّة وجودها الذى هو مادّتها اثر فعل النار الصادر من تأثير فعل النار الذى هو الحرارة و اليبوسة العرضيّتان و اثر فعل النار هو استضاءة الدخان و استنارته عن فعل النار و ماهيّتها التى هى صورتها انفعال ذلك الدخان بالاستضاءة لأن دهن السراج لمّا قربت منه النار حرقته و كلّسته حتى كان دخانا فلمّا وصل الى رتبة الدخانيّة

---

[1] (بياض فى الاصل)

بمسّ النار انفعل بالاستضاءة عنها فالنار التى هى الحرارة و اليبوسة الجوهريتان آية الخالق جل و علا و هى غائبة عن الادراك و الحرارة المدركة من الشعلة تأثير فعلها و الاستضاءة المرئيّة اثر ذلك التأثير الفعلى و محل الاستضاءة هو الدخان و الامكان الذى يستمدّ منه الدخان هو الدهن ففعل النار اية المشية و تأثيره اية ايجادها لمفعولها و الدخان آية انفعال الوجود و قابليته و الدهن الذى يستمد منه الدخان الحامل للاستضاءة المرئية اية الامكان الذى يستمد منه تأثر الكائن و قابليته و السراج اية عقل الكل و تفصيل ذلك كله فى قوله تعالى الله نور السمٰوات و الارض مثل نوره كمشكوٰة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الى اخر الاية.

قال سلمه الله تعالى : و بيّنوا ان الدهن اهو محلّ لفعل النار او بمنزلة القابلية و انّ الدخان و تكليس الدخان اهو اثر النار اوْ اىّ شىء و ان الاستضاءة اهى مفعول للنار او مفعول لفعل النار و الشعلة المرئيّة اهى عبارة عن ظهور النار او عبارة عن ظهور فعل النار.

اقول : قد اشرنا قبل ان الدهن بمنزلة الامكان و ان انفعالَ ما مِنهُ حتى صار دخانا بمنزلة القابليّة لتأثير فعل النار و هذا الانفعال هو تمكين الفاعل هويّة المفعول من قبول اثر الفعل و هذا التمكين مساوق للتكوين فى الظهور الكونى متأخر عنه بالذات لترتّبه عليه و ان الدخان المستمد من الدهن هو محل الاستضاءة لأنه هو المستضىء عن تأثير فعل النار و تكليسه له و الدخان ليس اثراً للنار و لا لفعلها بل هو من الدهن فلمّا كلّسه فعل النار حتى صار دخانا انفعل بالضياء عن تأثير ذلك الفعل فيه و تكليسه له و امّا الاستضاءة فهى مفعول النار و لكن النّار لاتفعل بنفسها و انما تفعل بفعلها فإن قلتَ انها مفعول للنار فصحيح باعتبار مفعوله بفعلها و ان قلتَ انها مفعول لفعل النار فصحيح باعتبار مفعوله بفاعلها و اما الشعلة المرئيّة فهى عبارة عن ظهور النار بها يعنى ان النار لاتظهر بذاتها و انّما ظهورها عبارة عن اظهار الشعلة الدالة على وجودِها و لو قلتَ ان الشعلة عبارة عن ظهور فعل النار يعنى انها اثره الدال عليه لم يكن به بأس.

قال سلمه الله تعالى: و بعبارة اخرى بيّنوا و وضّحوا فى الشعلة المرئيّة النار الغيبى الجوهرى و الحرارة و اليبوسة العرضيتين و فعل النار الجوهرى و اثر فعلها و مفعول النار الغيبى الجوهرى و مفعول النّار العرضى.

اقول: اعلم انّ النّار الغيبى الجوهرى التى هى عبارة عن حرارة و يبوسة جوهريّين ليست فى الشعلة على جهة الحلول و لا خارجة على نحو العزلة بل يقال هى داخلة فيها لا كشىء داخل و خارجة منها لا كشىءٍ خارجٍ لأن النار المشار اليها آيةُ اللهِ فى خلقه آيةُ استدلالٍ عليه لا آيةٌ تكشِفُ له فهى فى الشعلة ظاهرة بفعلِها و تدبيرها و امّا الحرارة و اليبوسة العرضيّتان فهما متعلقان بالشعلة تعلّق المؤثر باثره الصدورى لأن الشعلة قائمة بهما قيام صدور كقيام الكلام بتكلّمِ المتكلِّم و امّا فعل النار الجوهرى فهو التكليس و الاحراق و الاضاءة بقابلها و هو الدخان و اثر الفعل هو الاضاءة و هو المس المذكور فى قوله تعالى يكاد زيتها يضيٓء و لو لم تمسسه نار و المراد باضاءة الفعل احداث الاضاءة فى الدخان بقابليته للاستضاءة و امّا قولكم و مفعول النار الغيبى الجوهرى الخ، فلايستقيم كونه غيبا الّا بالنسبة الى من دونه من آثاره و لايستقيم كونه جوهريا اِلّا بالنسبة الى اثاره و معلولاته و اما بالنسبة الى الفعل فهو عرض و ظاهر و هذا ظاهر ممّا تقدم.

قال سلمه الله تعالى: و بَيِّنُوا كيفيّة ظهور الشّعلة المرئيّة من النار و طريق حدوثها و بعد طبّقوا مراتب ظهور المشيّة و حدوثها من الله سبحانه و تعالى او فعل الله تعالى و اثر المشيّة و مفعول المشيّة و اثر المشيّة و محلّ المشيّة و ظهوره تعالى و تبارك بفعله.

اقول: امّا كيفية ظهور الشعلة من النّار الخ، فَلِانَّ النّار لمّا كلّست الدهن حتّى كان دُخَاناً بحرارتها اشتعلَتْ فيه فاستنار الدّخانُ باشتِعَالها فيه كما استنارت الارض وَ الجدار بانْبِسَاطِ الشمس عليها فكما انّ كثافةَ الجدار و الارض هى قابليّة الاستنارة بانبساط شعاع الشَّمْس عليها كذلك كثافة الدخانية هى قابلية الاستنارة باشتعال النار فيها وَ الاشتعال الّذى هو مسّ النار هو ظهور

تأثير فعلها فى الدخان الذى به القابلية بالاثر الظاهر اى ظهور التّاثير بالاثر فالاثر هو النور الظاهر القائم بالدخان ظهر التّأثير به فى الاشتعال فيه و هو بمنزلة الوجود الذى هو المادة و التّاثير صورة الفعل و هو بمنزلة الايجاد و التكوين و كثافة الدخان بمنزلة الماهية و الصورة و فعل النار بمنزلة المشيّة و النار التى هى الحرارة و اليبوسة الجوهريّتان آية الفاعل الظاهر بمصنوعاته عز و جل و له المثل الاعلى و اثر المشيّة و مفعولها شيء واحِدٌ و هو الوجود و يسمّى بالماء و هو محل المشيّة ايضاً و امّا ظهوره تعالى فبفعله و ظهور فعله بمفعوله اذ لاينفكّ الفعل عن المفعول.

قال سلّمه الله تعالى: و بَيّنوا انّ العقلَ الاَوّلَ و وجود محمّد صلّى اللهُ عليه و اله ما هما اول اهما اثرُ المشيّة او مفعول المشيّة.

اقول: اعلم انّ وجود محمدٍ صلّى اللهُ عليه هو اَوّلُ فائضٍ عن فعلِ اللهِ تعالى و هو اثرها و هو متعلّق المشيَّةِ الذى لاتظهر الّا به فهو كالانكسار و المشيّة هو كالكسر و هو الانفعال الرّاجح المشار اليه بالزّيتِ الذى يكاد يُضيء و لو لم تَمْسَسْهُ نار كِناية عَنْ راجحيّته فى الوُجود و الظهور و هو المقام الجامع لمعانيه سبحانه اى معانى افعاله فلمّا بعثه فعل الله و كلمته الى ارض الجرز يعنى القابليّة ظهر بهما العقل فانّ هذا الوجود بمنزلة الماء و القابلية بمنزلة ارض الجرز و الارض الميتة فنزل عليها اى نزل الوجود المحمدى (ص) الذى هو الماء الى ارض الجرُزِ الذى هو الماهيّة و القابليّة ظهر منهما العقل الكلّى الّذى هو الْبلد الطيب فوجوده صلّى الله عليه و اله اثر المشيّة و مفعُولها و به و بالقابليّة ظهر العقل اى عقل الكلّ فالعقل وجه ذلك الوجود و وزيرُه.

قال ايّده الله تعالى: و بيّنُوا انّ الامكان و الوجود و وجود محمد صلّى الله عليه و اله بمنزلة الدهن او بمنزلة الدخان او بمنزلة الاستضاءة.

اقول: الامكان فى السراج له مراتب منها بمنزلة شجرة الزيتون التى يؤخذ منها الدهن و بمنزلة الزّيت الذى يوضع فى السراج و تكلُّسُ الاجزاء الى ان تقرب من الدخان بمنزلة التمكُّن من الامكان ايضاً الّا انّه اخر مراتبِ انفراده

عن الكون فى الجملة ليس بعده الّا التهيّؤ للقبول فإنّه البرزخ بين العارى عن الكون و المصاحب للكون ، هذا فى طرف الجهة السفلى من ناحية نسبة الممكنات و اَمّا الامكان فى طرف الجهة العُليا فالحرارةُ وَ اليبوسةُ العرضيّتانِ بمنزلة المشية الامكانيّة و تكليسُ الاجزاء الى ان تقربَ من الدخان بمنزلة التّمكين للقبول (ظ) من المشيّة و التَّهْيِئَةُ للقبول برزخ للكونِ ليس بعده الّا ظهور الكون و الاستضاءة ظهور القابل بالمقبول بربط احدِهما بالاخر و المراد بالقابل هويّة المكوَّن حينَ التكوين و المراد بالمقبول ظهور المكوِّن بكسر الواو بالمكوَّن بفتحِ الواو حين التكوّن و المقبول هو النور الذى اسْتَنار به الدخان من مس النّار و هو المسمى بالوجود و الدخان هو الماهية الاولى المسماة بالانوجاد و الماهيّة الثانية هى عين المكوّن المعتبر فيها القابل و المقبول معاً بمنزلة السراج و القابل هو الدخان لأنه هو هوية المكوَّن حين التكوين و قولنا حين التكوين لبيان انه قبل التكوين ليس شيئاً و قولنا اوّلاً و المراد بالمقبول ظهور المكوِّن بكسر الواوِ يعنى الفاعل بالمكوَّن بفتح الواوِ يعنى المفعول بالذات و هو الوجود الذى هو بمنزلة نور السراج و نعنى بقولنا حين التكوّن ان النور قبل القبول لايظهر و انّما يتحقّق ظهوره بالقابلية التى هى المفعول بالعرض و معنى ظهور الفاعل به كظهور النار بالنور الذى استنار به الدخان ان الفاعل فى نفسه لايظهر كما ان النار فى نفسها لاتظهر بل هى ابداً غيبٌ و انّما يظهر الفاعل بنوره اى باظهار نوره و هو الوجود كما ان النار انما تظهر بنورها اى باظهار نورها فى الدخان لأن المحدث اثر لايتقوّم و لا يظهر الّا فى محلّ و هو الماهية و القابليّة كذلك النور الذى فى السراج لايتقوّم و لايظهر الّا فى محلّ و هو الدّخان .

بقى شىء و هو ان المحدث لا بقاء له الّا بالمدد و هو ان يمدّ بما هو كبَدْئِهِ من وجود و ماهية مِما هو مذكور به فى العلم الامكانى فكل فيضٍ من الوجود يمدّ به لايظهر الّا بقابليته كاصل المحدث بل هو هو لأنه قائم من الفعل قيام صدور كما فى تأويل قوله تعالى افعيينا بالخلق الاوّل بل هم فى لبسٍ من

خلق جديدٍ لأن القابل هو انفعال المقبول كما تقول خلقه فانخلق فلايتحقّق خلق الذى به الكون الا بانخلق الّذى به التكوّن فكذلك مثاله و دليله و هو السراج لا بقاء له الّا بالمدد حرفاً بحرف فما دامت النار موجودة فى رتبة غيبها الذى هو ازلُها ففعلُها موجود فى رتبة امكانه فاذا جاورَ فعلَهَا موجِبُ ظهور اثرِهِ بتأثيرِه كالدهن مثلا كلّست بفعلها ما جاوره من الدهن حتى صاٰر دخانا فاذا صار دخانا ظهر فيه اثر فعلها فإن ذهب الدهن بطل السراج و لم يكن له بقاء لأنه لا بقاء له الّا بالمدد و قد ذهب مدده من جهة القابليّة و ما دام الدهن باقيا فالسراج باق لدوام المدد من طرف القابل و المقبول فامّا ما كان من القابل فإنّ النار بفعلها دائما تكلِّس منه دخانا و كلّما صار شيء منه دخانا استنار بمسّها و اشتعالها فيه لأن النار لاتشتعل الّا فى الدخان و ما كان من نحوه كالفحم الاترى انك اذا وضعتَ فيها الخشب لاتشتعل بالخشب بل يصفرّ بحرارتها و يبوستها و يسودّ فاذا لم يبق فيه من الرطوبة الذاتية الّا ما يمسكه اشتعلت فيه لما بينهما من المناسبة باليبوستين و هكذا على سبيل الاتّصال بالمدد كلّما كلّست شيئا منه حتى صار دخانا اشتعلت به و استنار بالاشتعال و تكلّس ما يليه بحيث لايكون بين تمام الاشتعال بجزء و بين كون جزءٍ اخر متّصلٍ به يكون دخاناً فصل فلو حصل فصل و لو قليلا انطفى السراج و لو حصل فصل و لو قليلا بين المحدث و المدد المتجدّد بَطَل و فنى المحدث و لم يكن شيئا و آيَةُ هذا اذا اردتَ ذلك تجدُها فى صورتك اذا قابلتَ المرءاة فانّ الصورة لايمكن ان تبقى و لو لحظة بغير مدد المقابلة فاستبصر امرك بما ضرب الله لك من الامثال كالصّورة فى المِرءاة و كالسّراج و كالكلام من المتكلم و امثال ذلك و الله يحفظ لك و عليك.

قال سلمه الله تعالى: و بَيّنوا فى الشرح مطابقة الممثّل للممثّل له ببيان واضح و تبيين كافٍ بحيث لايكون بعد الشرح خفاء و حجاب لهذا الحقير المحجوب و تصير المسئلة و المطلب واضحا لعبدكم و بيِّنوا ببيان لايمكن ان يكون بيانٌ اتمّ و ابلغ منه فإنّ هذه المسئلة من امهات المسائل و يتفرع عليها اكثر مطالبكم ، الخ.

اقول : قد اشرتُ الى ما يمكنني تبيينُه من جهة ما تطلبون يحصل لمن عرف ما ذكرته جُلّ مطالبنا فى كيفيّة بدء الخلق بما لاتجدُه و لا ما يدانيه فى كتابٍ الّا فيما يستفاد من كلام اهل البيت صلى الله عليهم اجمعين لأن ذلك الذى ذكرته هو ما استفدته من كلماتهم عليهم السلام بما افادوا و تفضّلوا و ليس كلّ من طلب من كلماتهم وجد لأن مدارك هذه الامور توقيفيّة و الله سبحانَهُ ولى التوفيق و اما قولكم ايدكم الله لايكون بيان اتم و ابلغ منه ، فهو على عمومه لايمكن الجواب عنه لأن من هو اعلى منّى يقدر على اتمّ و ابلغ من قولى و انا ايضا الذى اتمكّن منه و اقدر عليه على اربعة اقسام :الاوّل لايجوز لى بيانه الثانى لااقدر على العبارة عنه الثالث يحتاج الى تطويل ربّما يفوت منه المطلوب لكثرة المقدمات و ارتباط الاشياء بعضها ببعض و لضيق وقتى و تشويش افكارى لكثرة الاشغال و اختلاف الاحوال و لضعف بدنى بكثرة الامراض و دواعى الاعراض الرابع ما ذكرته لجنابكم و عندى اَنّه كافٍ فيما اردتَ وافٍ بما طلبتَ شافٍ بما فيه من فتح ابواب الاطّلاع على اسرار الكون و الله سبحانه ولى التوفيق و العون و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين .

وقع الفراغ من تسويدها بيد مبديها العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى فى ليلة الخميس العاشرة من ذى‌الحجة الحرام سنة احدى و ثلاثين بعد المائة[1] . و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها و اله افضل الصلوٰة و السلام فى البلد المحروسة عن حوادث الزمان كرمان‌شاهان حامدا مصليا مسلّما مستغفراً و الحمد لله وحده .

---

[1] المأتين ظ

رسالة فى شرح حديث رأس الجالوت
فى شرح ما سأل رأس الجالوت مولانا الرضا عليه السلٰم
على سبيل الالغاز و التعمية

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى
اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى شرح حديث رأس الجالوت



بسم الله الرحمٰن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى قد التمس منى من تجب (يجب خل) على طاعته ان اشير الى بعض بيان حديث نقل عن بعض المشايخ و هو و ان لم يجده مسندا[1] الا ان المطلوب بيان معناه لأنه قد جرى فى السؤال و الجواب على سبيل الالغاز و التعمية لأن السائل قصد به الاستخبار و الاستعجاز فامتثلت امره على غير ميل منى لذلك لأن الذى فهمته منه يتوقف على بسط و اشارات و تكثير كلمات فى تقديم مقدمات و القلب غير مجتمع لها و لكن اقتصر على بعض الاشارة اعتمادا على فهمه و اقتفاء لرمه (لرأسه خل) فاقول و بالله (الله خل) المستعان و عليه التكلان :

قال سلمه الله تعالى : سأل رأس الجالوت مولانا الرضا عليه السلٰم فقال يا مولاى ما الكفر و الايمان و ما الكفران و ما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان و قد نطق كلام الرحمٰن بما قلت حيث قال فى سورة الرحمٰن الرحمٰن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان فلما سمع الرضا عليه السلٰم كلامه لم يحر جوابا و نكت باصبعه الارض و اطرق مليا فلما رأى رأس الجالوت سكوته حمله على عيه و شجعته نفسه بسؤال آخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر و المتكثر المتوحد و الموجد الموجد و الجارى المنجمد و الناقص الزائد فلما

---

[1] بسم الله الرحمٰن الرحيم - قال العبد المسكين احمد بن زين الدين انى كنت فى اول امرى كلما رأيت شيئا او سمعت (سمعته خل) و اشتبه على رأيت فى المنام بيانه بما يطابق الواقع و الحق و الآن لما كثرت على الاشغال و تشتيت (الاشتغال و تشتت خل) البال قل ورود ذلك الحال على الا انه لم يرتفع بالكلية و بعد ان كتبت هذه الكلمات فى بيان هذا الحديث و لم نجده مسندا و انما نقل هكذا رأيت فى المنام ان عندى كتابا مجلدا كبيرا فى حجمه و ثخنه و كأنه من تأليف المحدثين من اصحاب الائمة (ع) او من يقربون منهم و اذا فيه (فى خل) بعض استدلالاته كلمات من متن هذا الحديث و يسند روايته الى طلحة بن زيد فلما انتبهت خطر ببالى انه يجوز انه مروى من طريقين احدهما عن طلحة بن زيد عن الصادق (ع) و الاخر عن الرضا (ع) و يجوز ان اسناده عن الرضا (ع) سهو من الكاتب او الراوى و انما لم يترجح عندى فى خاطرى اختلاف رؤياى لما اطمأنت نفسى اليه من ان ما اجد فى المنام من امثال ذلك لايكاد يخالف الواقع ابدا و ان (الواقع و ان خل) كان يجوز اختلافه فى هذه المرة و الله اعلم. منه دام ظله العالى (رحمة الله عليه خل).

سمع الرضا (ع) کلامه و رأی تسویل نفسه له قال یا ابن ابیه ای شیء تقول و ممن تقول و لمن تقول بینا انت انت صرنا نحن نحن فهذا جواب موجز.

اقول ان السائل قد علم ان محمدا (ص) و اوصیاءه علیهم السلٰم حجج الله و انهم اذا سئلوا اجابوا کما نزلت به کتبهم و نطقت به انبیاؤهم و لکن بناء علی اعتقاده الفاسد بان محمدا العربی صلی الله علیه و آله لم یبعث رمز فی سؤاله و جعله معمی تشدیدا منه علی المسؤول لظنه به انه مدع لیختبر صدقه بفك الرموز و استخراج الکنوز و الامام علیه السلٰم عرف بالتوسم سریرته فی قصده و طیب طینته فی حقیقته و مآل امره فسکت عن معاجلة الجواب لتقوی نفسه فیستقصی سؤالاته و لئلاتضعف نفسه عن ادراك الجواب بسبب المعاجلة و لیظهر له حسن اناته علیه السلٰم لیعرف حسن خلقه فیکون معینا له علی قبول الاسلام و انما اجابه (ع) برمز اشد من رمزه و ادق حتی انه لایعرفه و لایدرك معناه مع قلة لفظه و اختصاره لیظهر صحة ما یدعیه من الخلافة الکبری باتیانه بما لایستطیعه و لایحیط به علما و لما علم علیه السلٰم ان هذا لایقطع حجته لأنه لایفهم منه جواب مسألته بل له ان ینکر و یقول انك لم تجبنی عن سؤالی استدرك ذلك فقال و اما الجواب المفصل الخ ، و اتی به ممزوجا بالبیان رمزه لیفهم الجواب من بعضه و یذل فی نفسه بعجزه عن کله فإنّه علیه السلٰم رمز فیه اشیاء لایعرفها الا الخصیص من المؤمنین و لهذا قال علیه السلٰم و یعلم قولنا من کان من سنخ الانسان اشارة الی قولهم (ع) ان حدیثنا صعب مستصعب اجرد ذکوان ثقیل مقنع لایحتمله ملك مقرب و لا نبی مرسل و لا مؤمن امتحن الله قلبه للایمان فسئل (ع) فمن یحتمله قال من شئنا.

و ینبغی الاشارة الی بیان السؤال فی نفسه لیتبین مطابقة الجواب له فنقول قوله ما الکفر و الایمان یشیر الی قوله تعالی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله و لهذا قدم الکفر کما فی الایة قوله و ما الکفران یرید الکفر بالطاغوت و الکفر بالله قوله و ما الشیطانان اللذان کلاهما المرجوان ، الشیطانان اذا اطلقا النفس الامارة و الشیطان المقیض فعلی هذا المعنی یکون معنی قوله کلاهما المرجوان

ان النفس يرجی لها ان تکون مطمئنة و الشيطان يرجی له ان يسلم كما قال صلی الله عليه و آله لكل نفس شيطان فقيل و انت يا رسول الله (ص) فقال نعم و لكنه اسلم و فی رواية و لكن اعاننی الله عليه و المراد واحد يعنی اسلم و ذلك لأن ذلك الشيطان المقيض انما قيض لها ليعينها علی مقتضی ميلها الی ملكها و هو الماهية فاذا اطمأنت النفس و كانت تابعة للعقل فی مقتضيات ملكه و هو الوجود اسلم الشيطان المقيض لها و كان تابعا للملك المؤيد للعقل فبهذا اللحاظ يكونان مرجوين و معنی اخر ان معنی المرجوين المؤخر حكمهما من الشقاوة و السعادة من الارجاء اما فی انفسهما او فی متعلقهما و هذا ظاهر فی معنی الشيطانين اذا اطلق هذا اللفظ بل احسن ما ينبغی ان يفسر به الا ان جواب الامام عليه السلٰم يدل علی ان المراد ظاهرا بهما الكفران لقوله عليه السلٰم كما يأتی و هما المتفقان المختلفان و هما المرجوان فعلی قوله (ع) كما هو الحق لأنه اعلم بالمراد يجوز ان يراد به الحقيقة او المجاز فإن اراد الحقيقة ففيه غموض و خفاء و الاشارة اليه ان الكفر الذی هو الستر و الجحود اسم معنی و المعانی فی الحقيقة اعيان بالنسبة الی ما دونها كما ان الاعيان معانی (معان خ ل) بالنسبة الی ما فوقها يعنی ان الاعراض جواهر لاعراضها كما ان الجواهر اعراض لعللها و حيث انقسم الوجود الی نور و ظلمة فكل نور ملك و كل ظلمة شيطان و المركب منهما انسان فعلی هذا يظهر البيان فی ان الكفر بالله شيطان و يخفی ان الكفر بالطاغوت شيطان الا علی معنی انه مطلق جحود و هو فی الحقيقة ستر و فقدان ثم معنی كونهما مرجوين انهما فی معرض الزيادة و النقصان و جواز التغيير و التبديل فی حكم الامكان فإن اراد المجاز فمن باب تسمية المسبب باسم السبب امتحانا فی البيان.

و قوله و قد نطق كلام الرحمٰن بما قلت الخ ، استشهاد علی صحة كلامه فإنّ الله سبحانه قال الرحمٰن علم القرآن خلق الانسان الذی هو محل الكفر و الايمان بما اوجب له و عليه من البيان و هو هداية النجدين و اعطاؤه الركنين الاعظمين اللذين هما مأوی الملك و الشيطان و منشأ الكفر و الايمان و هما

الوجود و الماهية فإنّ للوجود وجها و مرآة و هو العقل و هو صورة وجه الراس الخاص به من العقل الكلى و الملك موكل بهذه الصورة و للماهية وجه و مرآة و هو النفس الامارة و هى صورة وجه الراس الخاص به من الجهل الكلى و الشيطان مقيض لهذه الصورة و الانسان الذى هو مجموع الركنين محل تعليم البيان فهداية نجد الخير للوجود يستعمله العقل بمعونة الملك و هداية نجد الشر للماهية تستعمله النفس بمعونة الشيطان فاستدل على الايمان فى الانسان بالملكين العقل و الملك و على الكفر بالشيطانين النفس و الشيطان و لو فرضنا انه حكى سؤاله عن بعض الكتب المنزلة او عن بعض الانبياء بان الشيطانين هما المذكوران فى سورة الرحمٰن من القرآن المنزل بخير الاديان فالمراد بهما ما ذكرنا من النفس و الشيطان و الكفر بمعنييه على ما تقدم من البيان و الشمس و القمر اللذان هما فى الدنيا و الاخرة بحسبان فانهما المرادان بالشيطانين و الجبت و الطاغوت و هما منشأ كل كفر و عدوان و ايضا قوله تعالى علمه البيان اى علم الانسان القرآن الذى هو بيان كل شىء فالانسان هو كتاب القرآن فإن كنت ايها المسؤول ذلك الانسان المعلم البيان فانت تعلم مرادى و تجيب سؤالى و سكوته عليه السلٰم عن المعاجلة لما قلنا سابقا من اظهار الافادة و الرفق و التشجيع له للترغيب و استقصاء سؤاله.

و قوله ما الواحد المتكثر و المتكثر المتوحد الخ ، يوجد جوابه فى الانسان بدليل استشهاده بقوله تعالى خلق الانسان الخ ، فالانسان بالنظر الى مٰهيته و هى الماهية الثانية له واحد (الماهية الثانية واحد خ ل) و يؤيده توحيد افعاله و ارادته و انيته و بالنظر الى بدئه و اركان مٰهيته متكثر لأنه وجود و ماهية و يؤيده اختلاف افعاله فى نفسها و ارادته فى نفسها و فى متعلقاتهما فيصدر عنه الضدان فى حالين فمن جهة وجوده ايمان و من جهة ماهيته كفر بالله و من بينهما كفر بالشيطان و هو الموجد بفتح الجيم بفعل الله المنجمد بسكون مفعوليته و برودتها الزايد بالمدد المتصل الذى به بقاؤه (الذى بقاؤه خ ل) فانما هو شىء بالمدد الا انه سبحانه يمده مما له فهو نهر يجرى مستدير عوده الى

بدئه و بدؤه من عوده فهو كرة مجوفة تدور على قطبها لا الى خصوص جهة الا جهة قطبها المنزه عن الجهة و هو الموجد بكسر الجيم بامر الله و قدره كلما يصدر عنه من الاقوال و الاعمال من كفر و ايمان و الجارى فيها على حسب التيسير و التقدير من الحكيم الخبير و الناقص بما يعود منه الى بدء الزيادة فيه و ما اشبه ذلك و لاينافيه جوابه عليه السلٰم بقوله تعالى مرج البحرين يلتقيان كما يأتى لأن البحر العذب وجوده و الملح الاجاج مٰهيته و البرزخ ربطه بها و ارتباطها به و قد فصلنا هذه المعانى فى رسائلنا تفصيلا من اراد ذلك طلبه هنالك (هناك خ ل) الا ان سياق جوابه عليه السلٰم يدل ظاهرا على انه الكفر لأنه بحسب المفهوم اللغوى ظاهرا واحد و هو التغطية و الستر و متكثر فإنّه كفر بالطاغوت و كفر بالله و هو الموجد بفتح الجيم من مادة و صورة مادته امر الله بالقبول عنه و صورته قبول المكلف و انكاره فامر الله مع القبول ايمان بالله و كفر بالطاغوت و مع الرد و الانكار كفر بالله و ايمان بالطاغوت و مطلق الكفر خلقه الله بقبول امره ايمانا و برده كفرا و هو الموجد بكسر الجيم لأنه صورة الثواب و العقاب فهو القابلية المطلقة فقبولها التكليف من وجهه ايمان و من وراء ظهره كفر و انما نسب الايجاد اليه مع انه ليس منه الا القبول بالاختيار لأن القبول صنع يسند الفعل به الى نفسه و لهذا كان امر الفاعل فاعله المفعول فاذا قال (تعالى خ ل) كن كان فاعل امره الذى هو كن انت ايها المكون بفتح الواو و ضمير المكون فاعل امر المكون بكسر الواو و الفاعل موجد و هو ظاهر و هو جار فى المعانى و الاعيان على سنن واحد كما هو شأن المطاوعة تقول خلقه فانخلق و لهذا كان القبول منشأ الصورة و الحقيقة انما هى حقيقة بها لانها مناط الاحكام و الافعال و التكليفات لا المادة و ان كانت لاتتقوم الصورة الا بها و هو الجارى فى جميع جزئيات المعاصى بالانعكاسات المعنوية و هو المنجمد لغلبة الطبع على قلوبهم التى هى محله بحكم و كذلك حقت كلمة ربك و قال تعالى و لو اننا نزلنا اليهم الملائكة و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله و الاستثناء حكم الامكان كما قال تعالى و لئن شئنا لنذهبن بالذى

اوحينا اليك فلاينافى الانجماد و الناقص قد يتحقق نقصانه بذهاب بعض جزئياته التى هى اثاره كما لو عمل الكافر بعض الطاعات و لو بغير اختياره و رضاه و لم يعرف (لم يوف خ ل) عمله فى الدنيا و لا فى البرزخ بسبب مانع او لكثرته فإنّه يخفف عنه مقتضى عذابه فى النار بحيث لايحس به و هو فى النار و فى امالى الطبرسى ان النبى صلى الله عليه و آله سأل جبرئيل عليه السلٰم عن حاتم طى فقال ان الله يبنى له بيتا من مدر فى جهنم كيلايصيبه وهجها نقلته بالمعنى ، و ذلك لاجل كرمه و هذا فى الحقيقة نقصان فى الكفر فافهم و الزايد بعكس الناقص و اليه الاشارة بقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا .

فافهم فلما تبين له عليه السلٰم من السائل ما يخشى منه منافاة المقصود اجابه على الفور لبيان انه لو كان السكوت للعجز عن اول السؤال لمااتى على الفور بعد انقطاع اخره الذى هو اصعب من اوله بجواب بسيط يجمع الاول و الاخر ليبهت السائل و ليعلمه انه عرف الاول و الاخر بدليل وحدة الجواب و اجماله و ليظهر له ما لم يعلم فقال روحى فداءه يا ابن ابيه و فيه لطايف كثيرة منها الاستحقار له من جهة ابيه لينفره عن دينه الاول و منها التنبيه على انك ماتوهمت من هذه الاوهام الا لما فيك من عادة المذهب الذى كان ابوك عليه و منها ان عدم نسبته الى ابيه انه ليس له اب يسمى به كناية عن ضلالته و عدم رجوعه فى دينه و معرفته الى ركن وثيق كما يثق الابن بانتسابه الى ابيه و منها عدوله عن اسمه الى اسم ابيه اشارة الى انك الى الآن لم يعرف اسمك الذى يستقر دعاؤك به فيما بعد و ان كان يعلم مآله الى اسم السعيد الا ان الشيء ما لم يكن يجوز فى حكم المشية ان لايكون كما قال على عليه السلٰم فى جواب ميثم التمار لما ذكر امر ابن ملجم لعنة الله عليه قال عليه السلٰم لو لا اية فى كتاب الله لاخبرتكم بما كان و ما يكون الى يوم القيٰمة و هى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء و يثبت مع انه عليه السلٰم يعلم انه قاتله فافهم و منها ارادة ابهام اسمه بشارة منه له الى ان اباه الحقيقى محمد صلى الله عليه و آله كما قال صلى الله عليه و آله انا و على ابوا

هذه الامة ، و غیر ذلك من اللطایف .

قال علیه السلٰم ای شیء تقول ای ما ترید بقولك اترید التعجیز ام ترید الاستخبار للمسئول ام ترید الاستفهام ام ترید الهدایة و الرشاد فکلما ترید تجد للباطل نفیا و ابعادا و للحق هدایة و ارشادا و ممن تقول فإنّ من تقول عنهم فی صوابهم الینا راجعون و بنا یهتدون و لمن تقول و انت لاتعرفه حتی سولت لك نفسك التعجیز له و لو علمت استسلمت قال علیه السلٰم بینا انت انت صرنا نحن نحن ، اقول لیس لی امتداد و لا فی دواتی مداد و لا فی قلمی استمداد و لیس فی عقلی بالفعل استعداد لما فی سریرات الفؤاد فی البیان عن کل ما اراد و لکن لایسقط المیسور بالمعسور قال بینا انت انت فی انخفاضك و انحطاط مقامك عما تتوهم من التعجیز اذ ظهرنا لك فی اعجاز لك تبهت فیه عن وجدانك فانت حینئذ مثل للکفر بالله و نحن حینئذ اصل الایمان و مثلنا الکفر بالطاغوت لأنه صفة الایمان بالله الذی نحن اصله لقوله تعالی الرحمٰن علم القرآن خلق الانسان علمه البیان و بیانه فی قوله تعالی مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان البحر الاول القرآن و الثانی کتاب القرآن الذی هو الانسان و هو نحن المعلمون البیان و البرزخ جدنا صلی الله علیه و آله حملنا القرآن فتحملنا قال بینا انت انت فی کفرك اذ صرنا معك نحن نحن ای ان الکفر ما کنت علیه و الایمان ما تکون معنا علیه اذا اسلمت فإنّ الایمان کونك معنا علی دیننا و الکفران وقعا منك فی حالتیك الاولی قبل الایمان کفرك بالله و الثانیة بعده کفرك بالطاغوت و قد مرج بحری کفریك فی ارض جسدك یلتقیان بینهما الجاذب الی الخیر فلایبغی کفرك بالله اولا علی کفرك بالطاغوت اخیرا بان یلوثه بشوب من ظلمته و لا کفرك بالطاغوت کفرك بالله اولا الا بالعدل و الجاذب البرزخ و هو لطف نبوة جدنا صلی الله علیه و آله قال بینا انت انت فی تشخصك و ظهورك المجتث بحیث یشار الیك و انت سراب کأنك ماء عند الجهال و هذا مثل للکفر و الاعمال المترتبة علیه کما قال تعالی و الذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء الایة ، اذ صرنا نحن نحن ای تبین الرشد من الغی و الرشد

الايمان بالله الذى صفته الكفر بالطاغوت و الغى الايمان بالطاغوت الذى اصله الكفر بالله و الكفران فى هذه الوجوه الثلاثة هما البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح اجاج و هما ثمرة علمه البيان و هما الشيطانان المرجوان على احد الوجهين المتقدمين كما قررنا سابقا من ان العذب منهما الشيطان المسلم و من ان المعانى اعيان فلاحظ و بالجملة فهذا تمثيل للجواب الموجز المتضمن للمفصل كما اشرنا اليه على اكمل وجه و اعم بيان.

قال (ع) و اما الجواب المفصل فاقول ان كنت الدارى و الحمد لله البارئ ان الكفر كفران كفر بالله و كفر بالشيطان و هما الشيئان المقبولان المردودان لاحدهما الجنة و للآخر النيران و هما المتفقان المختلفان و هما المرجوان و نص به القرآن حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لايبغيان فباى آلاء ربكما تكذبان و يعلم قولنا من كان من سنخ الانسان و بما قلناه يظهر جواب باقى سؤالاتك و الحمد لله الرحمٰن و الصلوٰة على رسوله المبعوث الى الانس و الجان و لعنة الله على الشيطان فلما سمع رأس الجالوت كلامه بهت و نخر و شهق شهقة و قال اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله (ص) و انك ولى الله و وصى رسوله و معدن علمه حقا حقا.

اقول قال عليه السلٰم فاقول ان كنت الدارى انى اجيب بحقيقة الجواب ان كنت تعلم الجواب و الحمد لله البارئ اى منشئ الاعيان اتى بالبارئ دون باقى الاسماء اشارة الى ان المسؤول عنه او مبدئه انما هو فى الاعيان التى هى اثر الارادة دون الاكوان التى هى اثر المشية و لو اراد ذلك لقال هو الخالق (لقال الخالق خل) و لما روعه اولا بما لايدرك حقيقته حين قال له بينا انت انت صرنا نحن نحن ليجذب قلبه (قلبه اليه خل) لأن السائل حين يجاب ربما يكون قلبه مشتغلا بالمعارضة و النقض فلايدرك معنى الجواب و لايهتدى الى الصواب و اذا القى اليه ما لايفهم حقيقته غفل عن المعارضة و النقض و اقبل بكله على المجيب و لما روعه بذلك حتى انه نبهه بان هذا جواب موجز ليقبل على المفصل ليفهم ما لم يفهمه حمد الله البارئ تنبيها على ان ما اوتينا من العلوم فمن

نعم البارئ و انقطاعا اليه سبحانه ثم قال ان الكفر كفران يعنى ان الكفر الذى هو التغطية و الستر فى اصله (اصل خ ل) اللغة و لذا يقال للّيل كافر لأنه يستر من يسير فيه و الزارع كافر لأنه يغطى البذر و هو الجحود ايضا قسمان كفر بالله و كفر بالشيطان و قوله عليه السلٰم و هما الشيئان المقبولان المردودان يعنى به انهما مقبولان عند الله من جهة الكفر بالشيطان مردودان عنده من جهة الكفر به سبحانه فهما معا مقبولان من جهة مردودان من جهة و وجه اخر انهما مقبولان معا مردودان معا مقبولان معا ان الكفر بالشيطان مقبول عند الله و الكفر بالله مقبول عند الشيطان و مردودان معا ان الكفر بالشيطان مردود عنده و الكفر بالله مردود عنده و قوله عليه السلٰم لاحدهما الجنة يعنى به الكفر بالشيطان و للاخر النيران الكفر بالله و هما المتفقان فى معنى الجحود و الستر و المختلفان فى القبول و الرد و فى الجنة و النيران و هما المرجوان من الرجاء فالمؤمنون يرجون بكفرهم بالطاغوت النجاة و الفلاح و الكفار يرجون بكفرهم بالله ظاهرا النجاة او الفلاح و من الارجاء اى التأخير (التأخر خ ل) يعنى ان كل واحد موقوف على الخاتمة اللاحقة التى هى السابقة فى حكم الله.

قوله عليه السلٰم و قد نص به الرحمٰن حيث قال مرج البحرين يلتقيان ، قد اشرنا سابقا الى ان (سابقا ان خ ل) البحرين هنا فى الانسان البحر العذب الفرات و هو الوجود و البحر الملح الاجاج و هو الماهية او ان البحرين هنا الكفر بالطاغوت هو البحر العذب الفرات السائغ شرابه و الكفر بالله هو البحر الملح الاجاج و معنى مرج ارسل البحرين متجاورين لايتمازجان بما حال بينهما ببرزخ لايبغى احدهما على الاخر (الآخرين خ ل) فلايبغى الكفر بالله على الكفر بالشيطان لما ايد الله جنده بالمدد و المعونة و لايبغى الكفر بالشيطان على الكفر بالله فلايجبره لأنه انما يدعوه (لأنه يدعوه خ ل) بالاختيار فالبرزخ هو اللطف من الله بالمعونة و المدد للخير بالخيرات و للشر بالشرور و مدد الاول التوفيق و الثانى الخذلان ثم قال فباى آلاء ربكما تكذبان ايها الكافران باى نعمة عظمى من نعم الله تكذبان بمحمد ام بعلى ام (او خ ل) باحد منا اهل

بيت محمد صلی الله عليه و آله فانا حجج الله العظمی و امثاله العليا و نعمه التی لاتحصی و يجوز ان يكون ايها الكفران بای نعمة عظمی من نعم الله تكذبان بناء علی ما ذكرناه اولا من ان المعانی اعيان و الصفات ذوات فی نفسها و بالنسبة الی ما دونها و هكذا و الذوات صفات و اعراض بالنسبة الی ما فوقها و هكذا الاتری ان نور الشمس كصورتها مستدير و له نور و ذلك اذا وضعت المرآة فی نور الشمس كان فيها صورة الشمس و ينعكس عن تلك الصورة نور كنور الشمس و ليس ما فی المرآة من صورة الشمس انه صورتها التی فيها معها فی السماء الرابعة بل ما فيها انما هو صورة النور الخارج عنها و لكن اكثر الناس لايعلمون و قد دل علی هذا الدليل العقلی و النقلی دلالة ليس فيها وهم و لا ريب لمن عرف و هو من مكنون علم اهل العصمة عليهم السلٰم فعلی ما قررناه لمن عرف و كشف الله عن بصيرته يكون العرض مكلفا و يكون طائعا و عاصيا باختياره كما ان الجوهر مكلف و يكون طائعا و عاصيا باختياره و ان لم يثبت ذلك فی العرض لم يثبت فی الجوهر لكنه ثابت عندك فی الجوهر فيكون ثابتا فی العرض لانهما من جنس واحد بصنع واحد لرب واحد و ان اختلفت الافراد فی القوة و الضعف و الظهور و الخفاء فلما قررناه جاز خطاب الكفرين فی الاستشهاد بتأويل قوله تعالی فبای آلاء ربكما تكذبان فافهم و يجوز ان يكون اراد (ع) بذكر الاية الشريفة خطاب السائل و يكون المعنی فبای نعمة من نعم الله تكذب و تعرض و قد تبين لك الرشد فی امر الكفرين كما قال سبحانه قد تبين الرشد من الغی فمن يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقی لا انفصام لهاو هو تعريض له و دعاء الی الاسلام او يكون المعنی ايها السائل فبای نعمة من نعم الله تكذب و تشك اشارة الی نفسه عليه السلٰم و ما اظهر له من الايات الباهرات فی جوابه له حتی انه شهق لهول عظيم ما ظهر له من مقامه عليه السلٰم فی العلم و الاطلاع علی الاسرار التی لم يعرفها احد من الانبياء السابقين و امثال ذلك مما لايمكن فيه بيان جميع اسرار هذا الكلام لاستلزامه التطويل الذی (التی خل) تفنی الايام قبل انتهائه و الی هذا اشار عليه

السلٰم بقوله و يعلم قولنا من كان من سنخ الانسان يعنى بالانسان نفسه و آباءه و ابناءه الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين و السنخ فى لغتهم عليهم السلٰم فاضل الشىء و هو شعاعه و نوره (نوره و اثره خ ل) و امثال ذلك و المعنى ان ما (المعنى ما خ ل) ذكرته يعرفه من كان من شيعتنا الممتحنين الذين هم من سنخنا لأن كلامهم عليهم السلٰم صعب مستصعب لايحتمله الا ملك مقرب او نبى مرسل او عبد مؤمن امتحن الله قلبه (امتحن قلبه خ ل) للايمان و شرح صدره للاسلام و لعل هذا الكلام جذب للسائل و ترغيب بالاشارة.

ثم قال عليه السلٰم و بما قلنا (قلناه خ ل) يظهر جواب باقى سؤالاتك و هى الواحد المتكثر و المتكثر الواحد (المتوحد خ ل) و الموجد الموجد (و الموجد خ ل) و الجارى المنجمد و الناقص الزائد و قد تقدمت الاشارة الى توجيهها فى الجملة. ثم قال عليه السلٰم و الحمد لله الرحمٰن لأن الرحمٰن هو مفيض النعم يعنى انه سبحانه بصفة الرحمة خلق ما خلق و افاض النعم و ساير العلوم و لهذا قال الرحمٰن على العرش استوى لأنه سبحانه استوى على العرش فاعطى كل ذى حق حقه و ساق الى كل مخلوق رزقه فحمده من حيث خصوص هذه الصفة لانها علة النعم الظاهرة و الباطنة و علة الايجاد كله. ثم قال عليه السلٰم و الصلوٰة على رسوله المبعوث على الانس و الجان لينبه السائل على ان ما رأيت و ما لم تره فإنّه من اثار رسالة جدنا رسول الله صلى الله عليه و آله المبعوث الى الخلق كافة و هذا منه (ع) استدلال على اثبات نبوة محمد صلى الله عليه و آله عند السائل فإنّه انما كان على اليهودية لعدم ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه و آله عنده فقال له فى سره و خاطبه فى قلبه ان الذى ظهر لك من العلوم التى هى عندنا (التى عندنا خ ل) انما هو كالذرة فى هذا العالم و كل ما عندنا مما سمعت و ما (مما خ ل) لم تسمع فإنّه من تبليغ جدنا رسول الله صلى الله عليه و آله فإن لم يكن جدنا نبيا فكيف يمكنه ان يصدر عنه العلوم التى بهرت الاولين و الاخرين و هو امى لم يقرأ و لم يتعلم من احد و اخبر بما مضى كانه فى الماضين و عما يكون كانه فى الغابرين و عما سيكون كانه فى اللاحقين. ثم قال عليه

السلٰم و لعنة الله على الشيطان الذى يصد عن الحق و اهله حتى عمى اكثر الخلق عن الحق مع انه اظهر من الشمس فى رابعة النهار كما قال المتنبى :

فهب انى اقول الصبح ليل — ايعمى الناظرون عن الضياء

و لهذا لما اتاه البيان الذى القاه اليه دفعة بهت و نخر و شهق شهقة و اسلم و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

وقع الفراغ من تسويد هذه الاحرف من العبد (الاحرف العبد خل) المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى بعد ظهر يوم الثلاثاء السادس عشر من جمادى الاولى سنة خمس و عشرين بعد المأتين و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوٰة و ازكى السلٰم و الحمد لله رب العالمين و لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .



رسالة في شرح حديث
من عرف نفسه فقد عرف ربه
في جواب الآخوند
ملا محمد مهدي ابن محمد شفيع الاسترابادي

من مصنفات

الشيخ الاجل الاوحد

الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي

اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائي انه عرض لي جناب الفاضل الاكرم المهتدى الآخوند الملا (الاخ الاعز الشيخ خ ل) محمدمهدى ابن ذى الشان الرفيع الاكرم محمدشفيع الاسترابادى اخذه (اخذ خ ل) الله بيده و وفقه للصالحات في يومه لغده بمسألة عزيزة المنال قد كثر فيها القيل و القال و لم تزل مع تلك الحال متصعبة على افهام فحول الرجال و قد طلب منى بيانها و ازالة ما فيها من الاشكال على وجه يحصل به اليقين من غير احتمال و قد صادف سؤاله ايده الله تعالى منى حالة ملال و تشويش بال و كثرة اشتغال بكثرة الاعراض و ملازمة الامراض و لم يسعنى الاعتذار منه لكونه اهلا لذلك فاتيت بما حضرنى من المقدور اذ لايسقط الميسور بالمعسور و الى الله ترجع الامور.

و هى قوله سلمه الله تعالى نلتمس منكم شرح الحديث المشهور من عرف نفسه فقد عرف ربه من غير ايجاز مخل بل اما بطريق الاطناب و لو انجر الى كتاب او المساواة و يكفيه رسالة و المرجو (المرجو منكم خ ل) كشف المرام عن (من خ ل) هذا الكلام من غير حوالة.

اقول روى هذا المعنى عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه و عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من عرف نفسه فقد عرف ربه ه، و هذا المراد من الروايتين لايكاد يختلف فيه (فيه اثنان خ ل) من الحكماء المتقدمين و المتأخرين و العلماء اجمعين و الكتاب و السنة و العقل شاهدة بهذا المعنى و انما اختلف العلماء و الحكماء فى المعنى (معنى خ ل) المراد منه حتى ان منهم من توهم ان المراد بالنفس الرب عز و جل و منهم من جعلها من لوازم الذات (الذات الحق خ ل) فمن عرفها عرف الحق (فمن عرفها

فقد عرف الذات الحق خ‌ل) تعالى و منهم من جعلها محلا له تعالى و منهم من جعله تعالى محلا لها و منهم من جعلها صورة للحق تعالى الى غير ذلك من الاقوال الباطلة.

و اعلم ان الاقوال الصحيحة او القريبة من الصحة منها ظاهرى و اقناعى و اثارى و منها حقيقى و الحقيقى مختلف و نشير الى بعض ذلك على جهة التنبيه (التنبيه فنقول انه قيل خ‌ل) فقيل ان قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه من باب التعليق على المحال فإنّ معرفة النفس محال فكذا معرفة كنه ذات الحق عز و جل و يرد على هذا حال الانبياء و الرسل و الاوصياء عليهم السلام فانهم يعرفون انفسهم و قد دل مفهوم الاية على ذلك و هى قوله تعالى مااشهدتهم خلق السمٰوات و الارض و لا خلق انفسهم و ما كنت متخذ المضلين عضدا فقد دل مفهوم الاية و الصفة ان الله سبحانه اشهد الهادين عليهم السلام خلق السمٰوات و الارض و خلق انفسهم و اتخذهم اعضادا يعنى بخلقه (لخلقه خ‌ل) كما ذكره الحجة عليه السلام فى دعاء شهر رجب فى قوله (ع) اعضاد و اشهاد و مناة و اذواد و حفظة و رواد فبهم ملات سماءك و ارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت الدعاء ، و كقوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الآية فاذا عرفوا انفسهم عرفوا ربهم فاين التعليق على المحال. و قيل كما نقل عن النبى داود على محمد و آله و عليه السلام انه قال ما معناه من عرف نفسه بالجهل (بالجهل فقد خ‌ل) عرف ربه بالعلم و من عرف نفسه بالعجز فقد عرف ربه بالقدرة و هكذا و هذه المعرفة ظاهرها قريب الى الافهام و باطنها يطول فيه الكلام و حاصله يظهر مما يأتى ان شاء الله تعالى. و قيل من عرف نفسه (نفسه فقد عرف ربه معناه عرف نفسه خ‌ل) الحيوانية الحسية الفلكية بانها ليست فى مكان من الجسد و لايخلو منها مكان منه و ليست فيه على جهة الحلول و لا باينة منه بل هى فيه لا كالماء فى الكوز و لا كشىء داخل فى شىء (شىء و لا هى داخلة فيه كشىء داخل خ‌ل) كالماء فى العود الاخضر و لا هى خارجة عنه كشىء خارج و لا ممازجة و لا مصاحبة (مصاحبة

معه خ ل) بل مدبرة للبدن بغير مباشرة و لا مشاركة له فی شیء من احوال الاجساد فمن (ممن خ ل) عرف نفسه كذلك فقد عرف ربه تعالی بانه مدبر للعالم (للعالم و انه خ ل) لايخلو منه مكان و لايحويه (لا يحويه مكان خ ل) داخل لا كشیء داخل خارج لا كشیء خارج الی اخر ما ذكر فی صفة النفس و هذه معرفة اصحاب الانظار من المتكلمين. و قيل (قيل معناه بانه خ ل) من عرف نفسه انه مصنوع فقد عرف ان له صانعا و من عرف ان نفسه (من عرف نفسه بانه خ ل) اثر عرف (عرف ربه خ ل) ان له مؤثرا و هكذا هو و هذه معرفة اهل الاثار. و قيل (قيل معناه خ ل) من عرف نفسه فی قوله روحی و جسدی و يدی و رجلی و عينی و رأسی و وجودی فهذا الذی اضفت اليه هذه الاشياء و ما اشبهها هو غيرها لأن الشیء لايضاف الی نفسه فمن عرف هذه المعبر عنه بضمير المتكلم (المتكلم فقد خ ل) عرف ربه فی قوله تعالی عبدی و ارضی و سمائی و عرشی و بيتی و ما اشبه ذلك و يريد هذا القائل بالنفس النفس الناطقة التی اصلها العقل منه بدئت و عنه وعت و اليه دلت و اشارت و هذه النفس اعنی الناطقة فی الانسان الصغير بمنزلة اللوح المحفوظ فی الانسان الكبير و حيث ثبت ان فی كل شیء له اية تدل علی انه واحد كانت هذه النفس تدل علی وحدانيته عز و جل.

و اعلم ان هذه الاقوال تدل علی المعرفة الظاهرة و اما المعرفة الحقيقية فهی معرفة النفس التی هی كنه الشیء من ربه لأنه تعالی خلق الانسان و اول (فاول ما خ ل) كونه كانت له حقيقة من ربه و حقيقة من نفسه فالتی من ربه هی النور المعبر عنه تارة بالماء الذی جعل منه كل شیء حی و تارة بالوجود و تارة بالنور كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله و قال الصادق عليه السلام ان الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فی رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه و امه ابوه النور و امه الرحمة ثم استشهد بقول (بكلام خ ل) جده امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله ثم قال عليه السلام يعنی بنوره الذی خلق منه ه، و تارة يعبر عنه بالفؤاد كما قال الصادق

عليه السلام ما معناه و اذا تجلى ضياء المعرفة فى الفؤاد احب و اذا احب لم يؤثر ما سوى الله عليه ه، و تارة يعبر عنه بالمادة الاولى كما هو مبنى (مبنى على خل) طريقتنا اذا قلنا الوجود و اردنا منه (منه الوجود خل) الموصوفى لا الصفتى كالمصدر (كالمصدرى خل) و الرابطى و العام (الغائى خل) و ما اشبهها فانا نعنى بالوجود الذى هو الذات المادة (المادة و ذلك خل) فللانسان كنهان (فإنّ للانسان كنهين خل) كنهه من ربه (ربه و هو خل) النور الذى هو مادته الاولى و كنهه من نفسه (نفسه و هى خل) الظلمة و هو (هى خل) الصورة اعنى انفعاله و قابليته للايجاد و هى المسماة بالماهية و الكنه الاول هو النفس التى من عرفها فقد عرف ربه يعنى ان عين معرفتها عين معرفة الله لا ان هنا معرفتين معرفة النفس و معرفة الرب لأنه قال عليه السلام فقد عرف ربه و قد للتحقيق و قد دلت (دلت على خل) ان المعرفة واحدة بجهة (بجهته خل) و فى بيان هذا الحرف دفع الاشكال المشار اليه سابقا و البيان على حقيقة الامر يتوقف على بيان معرفة حقيقة النفس و على بيان كيفية الوصول الى ذلك.

فالاول (اما الاول خل) اعلم ان النفس التى هى حقيقتك من ربك هى التى اذا عرفتها (عرفتها فقد خل) عرفته تعالى و هى النور فإنّ النور هو صفة المنير (المعنى خل) فمن عرف الصفة عرف الموصوف (الموصوف بها خل) لأن الموصوف انما يعرف بصفته و معنى قولنا ان حقيقتك من ربك اذا عرفتها فقد عرفت ربك انه تعالى لما كان لا يعرفه احد غيره لا (الا خل) بما وصف به نفسه و اراد بكرمه عليك و رحمته لك ان تعرفه وصف نفسه و البسه صورة قبوله و انزله فى رتبته من اكوان الامكان فظهر اياك (باياك خل) فانت ذلك الوصف فذاتك و حقيقتك التى هى نفسك هى ذلك الوصف فاذا كانت نفسك هى وصف الله الذى وصف به نفسه لك و من عرف الوصف عرف الموصوف لأن الموصوف لا يعرف الا بوصفه كنت اذا عرفت نفسك عرفت ربك و مثال حقيقتك التى وصف الله نفسه لك كصورة السراج فى المرآة فإنّ الصورة اذا عرفت نفسها التى من جهة السراج و هى مادة الصورة و هى هيئة شعلة السراج

عرفت شعلة السراج لأن مادة الصورة هى صفة الشعلة المنفصلة اعنى الهيئة التى اشرقت على المرآة لا الهيئة التى قامت بالشعلة قيام عروض لانها متصلة بها لاتنفصل عنها و انما ينفصل شبحها و هو الواقع على المرآة و هو حقيقة الصورة من الشعلة فالصورة فى المرآة اذا عرفت نفسها التى هى هيئة الشعلة عرفت الشعلة التى هى ربها و صورة الصورة هى حقيقة الصورة من نفسها التى هى (هى من خل) هيئة المرآة من كبر و بياض و صفاء و استقامة و اضدادها فالنار الغائبة فى السراج هى اية ذات الله عز و جل و حرارتها هى اية المشية و الدهن المستحيل بحرارة النار دخانا هى اية الحقيقة المحمدية صلى الله عليه و آله و الدخان المستنير بمس النار الذى حصل منه الشعلة اى من مجموعهما هو اية المقامات التى لا فرق بين الله سبحانه و بينها فى المعرفة الا انها عباده و خلقه و هى العنوان و هى المثال و هى بالنسبة الى الواجب الحق تعالى كالقائم بالنسبة الى زيد و الصورة التى فى المرآة انما تحكى صورة الشعلة القائمة بها لأن الحاكية (الحكاية خل) اصلها الصورة القائمة بالشعلة و هى الوجه و هى مثال النار و عنوانها و الصورة فى المرآة انما تعرف اصلها و لاتعرف النار التى هى اية الله و هو قول امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله و اما صورة الصورة التى هى من هيئة زجاجة المرآة فلاتعرف الصورة بها هيئة الشعلة لانها ليس صفة لها فكذلك نفسك التى هى حقيقتك من ربك تعرف بها ربك لانها وصفه اى وصف الرب الذى هو المثال و العنوان و الوجه لأن حقيقتك هذه هى الفؤاد و هى نور الله الذى ينظر به المؤمن المتوسم اى صاحب الفراسة و هى المسماة بوجودك فى اصطلاحهم و اما حقيقتك من نفسك التى هى مثالك و هى الظلمة و الماهية فلاتعرف بها ربك لانها هى انت و الله سبحانه لايعرف بك بخلاف حقيقتك من ربك التى هى وصفه الذى وصف به نفسه لك لتعرفه بهذا الوصف فإنّه وصف فهو انى خاطبك عز و جل به مشافهة حين قال لك فى عالم الذر الست بربك و محمد نبيك و على وليك و الائمة من ولده ائمتك فقلت بلى و قولك بلى هو حقيقتك من نفسك و خطابه

تعالی هو الوصف الفهوانی الشفاهی علی جهة العیان و التصریح فی البیان فتمت کلمته و بلغت حجته و ما ربك بظلام للعبید و فی المقام اسرار و دقایق لاتظهر و لاتعلم الا بالمشافهة.

و اما الثانی و هو بیان کیفیة الوصول الی معرفة ذلك الانموذج الفهوانی و الوصف الشفاهی الربانی فقد جمعه حدیث کمیل حین سأل امیرالمؤمنین علیه السلام عن الحقیقة و هی معرفة هذه الحقیقة التی نحن بصدد بیانها (بیانها بقوله ما الحقیقة خ ل) فقال علیه السلام ما لك و الحقیقة یا کمیل فقال کمیل أولست صاحب سرك قال علیه السلام بلی و لکن یرشح علیك ما یطفح منی قال او مثلك یخیب سائلا قال علیه السلام الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشارة قال زدنی بیانا قال علیه السلام محو الموهوم و صحو المعلوم قال زدنی بیانا قال علیه السلام هتك الستر و غلبة السر قال زدنی بیانا قال علیه السلام جذب الاحدیة بصفة التوحید قال زدنی بیانا قال علیه السلام نور اشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید اثاره قال زدنی بیانا قال علیه السلام اطفئ السراج فقد طلع الصبح فقوله علیه السلام کشف سبحات الجلال من غیر اشارة قد بین فیه جمیع انحاء التجرید و المراد بالسبحات اشعة الجلال و هی الشؤون و الصفات و الجلال یراد منه هنا ذات الشخص اعنی حقیقته من ربه و کیفیة تجرید السبحات ان تلقی عن ذاتك فی الاعتبار و الوجدان جمیع شؤون ذاتك فلاتنظر الی حرکتك او سکونك او نومك او یقظتك او ضحکك او بکائك او کونك فی او علی او من او فیك او (او انك خ ل) ابو فلان او ابن فلان او حادث او قدیم او موجود او مفقود او اتصال او انفصال او اجتماع او افتراق او (او انك خ ل) مطابق او مباین او واجد او فاقد و (و تلقی عنك خ ل) کل معنی او صفة او حال سواء کان اعتبارا او فرضا و احتمالا و تجویزا ذهنا او خارجا او نفس الامر فکل ما یصدق علیه انه شیء بکل اعتبار تلقیه عن النظر الی نفسك و تسقطه عن عین الاعتبار لأنه مغایر لنفسك فاذا ضممت شیئا اخر الی نفسك فی معرفتها لم تعرفها و انما عرفت شیئا بعضه نفسك کما اذا عرفت نفسك بالحدوث فانك عرفت

مركبا و بهذا لايعرف الله لأنه تعالى ليس بمركب فلايعرف بمركب و لا (فلا خ‌ل) بد من كشف سبحات الجلال كلها حتى الاشارة كما قال عليه السلام بمعنى انك تجرد نفسك عن جميع السبحات اى الشؤون و النسب و الصفات و الافعال و الاحوال و التضايف و الاوضاع حتى عن التجريد الى ان لايبقى الا محض الذات و هو انموذج وصفى و خطاب فهوانى لأنه مثل بكسر الميم و سكون الثاء للوجه اى العنوان و المقامات التى لا تعطيل لها فى كل مكان و هو مثل ليس كمثله شيء لأنه اية الله الذى ليس كمثله شيء و لو كان هذا الباقى بعد التجريد له مثل لم‌يعرف به الرب عز و جل لأنه تعالى ليس كمثله شيء و لو كانت نفسك بعد التجريد التام حتى عن التجريد لها مثل بكسر الميم و سكون الثاء لما كانت معرفتها معرفة الرب عز و جل لأنه تعالى لايعرف بالمثل و انما يعرف بانه لا مثل له فيجب ان تكون الاية الدالة عليه انها (انها ايضا خ‌ل) لا مثل لها فإن قلت نفسى لها مثل و هو نفسك قلت لك نعم و لكن نفسى فى كونها مثلا لنفسك ليست هى نفسك بل غيرها فاذا كانت غير نفسك وجب فى تجريد نفسك نفى المغاير و المماثل حتى لايبقى الا محض النفس و ليس المماثلة جزء ماهيتها فاذا جردتها فى الاعتبار و الوجدان عن كل مماثل و كل مخالف بقى شيء لا يشبه شيئا لأن المشابهة ليست جزءا لكنهها فاذا وصلت فى تجريدها الى ان يبقى (ان لا يبقى خ‌ل) شيء ليس كمثله شيء فاذا عرفت شيئا ليس كمثله شيء فقد عرفت ربك لأنه تعالى ليس كمثله شيء و هو السميع البصير لأن نفسك حينئذ اية الله التى ذكرها فى كتابه فقال تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و الاية التى اراكها (اراكها اياك خ‌ل) فى نفسك نفسك اذا كشف عنها سبحات الجلال فانها اية الله الدالة عليه و صفته التى من عرفها عرفه و هى كما قال امير المؤمنين عليه السلام صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له و الجلال فى الحديث بمعنى الحجاب لأن نفسك اعظم الحجب و اغلظها و باقى الحجب بالنسبة اليك شؤونك التى هى السبحات فى الحديث لأنه عز و جل احتجب عنك بك اى احتجب عنك بنفسك مع شؤونها و

سبحاتها فاذا القيت السبحات رقت نفسك و لطفت فعرفته بها لأنه تجلى لها بها كما قال سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلام لاتحيط به الاوهام بل تجلى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها ه، و روى ان نبيا من انبياء الله عليهم السلام ناجى ربه فقال يا رب كيف الوصول اليك فاوحى الله تعالى اليه الق نفسك و تعال الى ه، و المراد بالالقاء هو عدم التفاته الى نفسه اصلا بان يطرحها من الوجدان و الالتفات عليها.

و قوله عليه السلام فى بيان الزيادة محو الموهوم و صحو المعلوم معناه ان كشف سبحات الجلال هو محو الموهوم لأن الانية التى تلك السبحات و الشؤون اركانها التى تتقوم بها موهومة بمعنى انها ليست شيئا بنفسها و انما هى (هى شىء خل) بامر الله الفعلى اعنى المشية و بامر الله المفعولى اعنى الحقيقة المحمدية صلى الله عليه و آله و هو تأويل قوله تعالى و تحسبهم ايقاظا و هم رقود. و قوله عليه السلام هتك الستر و غلبة السر معناه ان كشف سبحات الجلال من غير اشارة هو هتك للستر (الستر خل) الذى هو الحجاب الذى يستر العبد عن مشاهدة ايات الرب سبحانه لأن السبحات تغطى قلوب العارفين عن رؤية انوار التوحيد فكشف السبحات هو هتك الاستار و الحجب المانعة و عنده يغلب ظهور السر الذى هو معرفة نفسك بانك انموذج فهوانى و وصف صمدانى خاطبك الله بك (و وصف هذا صمدانى خاطبك الله به و بعبارة بك خل). و قوله عليه السلام جذب الاحدية لصفة التوحيد معناه كالذى قبله يعنى ان كشف سبحات الجلال (الجلال من غير اشارة خل) هو ان يجذب الجلال الذى هو الاحدية هنا سبحاته التى هى صفة التوحيد بان تمحوها عن (من خل) مراتب وجدانها بعد الالتفات اليها. و قوله نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد اثاره معناه ان تلك الحقيقة التى من عرفها (عرفها فقد خل) عرف ربه نور اشرق من صبح الازل و صبح الازل هو مشية الله و ارادته و الله سبحانه هو الازل يعنى ان تلك الحقيقة التى هى نفسك من ربك اعنى وجودك و فؤادك نور صدر من فعل الله فخرج على هيئة الهادين الموحدين اثاره اى اثار ذلك النور

المشرق و هو (هى خل) انت فانك اثار حقيقتك اى على صورتها. و قوله عليه السلام اطفئ السراج فقد طلع الصبح ه، يعنى به اذا اردت ان تعرف المعلوم فانف عنك السبحات الموهومة التى هى بها تحس (تحس بها خل) ظاهرا انك موجود كالسراج الذى تستضىء فى الليل الاجسام به و الطبيعة فقد طلع صبح الوجود فاطفى عنك ما هو كالسراج اذا طلع الصبح فافهم.

و اعلم ان هنا وجها اخر غير ما ذكر كله و هو سهل التناول على الافهام و هو (هو انك خل) اذا عرفت نفسك انك (بانك خل) اثر عرفت المؤثر لأن معرفة الاثر تستلزم معرفة المؤثر و اذا نظرت الى نفسك و عرفت انك مصنوع عرفت ان لك صانعا و اذا نظرت الى انك انت انت لم تعرف بهذا ان لك صانعا لأن انيتك ظلمة و الظلمة لايبصر بها الناظر و لانها صفتك و صفة الشىء لايعرف (لايعرف بها خل) غيره بخلاف حقيقتك منه تعالى اى من فعله فانها اثر و الاثر يدل على المؤثر لأنه صفة استدلال على المؤثر كما قال امير المؤمنين عليه السلام صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له ه، و فى ما اشرنا اليه فى بيان قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه كفاية لاولى الالباب و صلى الله على محمد و آله الاطياب.

وقع الفراغ من تسويد هذه الكلمات بقلم منشئها العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى الهجرى فى الساعة الرابعة من اليوم الثانى من صفر سنة خمس و ثلاثين و مأتين و الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها و آله افضل الصلوٰة و ازكى السلام و الحمد لله رب العالمين.

رسالة في شرح حديث حدوث الاسماء
في جواب الشيخ علي بن الشيخ صالح بن يوسف

من مصنفات

الشيخ الاجل الاوحد المرحوم

الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي

اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى شرح حديث حدوث الاسماء



بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

اَمَّا بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى انه قد التمس منّى الابن الروحانى الشيخ العلى الشيخ على بن المقدس الصالح الشيخ صالح بن يوسف اعلى الله رتبته و رفع درجته ان اكتب عَلى هذا الحديث الآتى ما يحضرنى من بيان المراد منه فإنّ شرّاحه لم يقفوا على شيء من المراد منه لأنه من اصعب ما ورد لخروجه على خلاف ما تعرفه العقول المتفقّدة و انما هو جار على ما تعرفه الافئدة المؤيّدة فاعتذرت منه لشدة صعوبة ذلك و تَمَنُّعِهِ على المنال و لكثرة اشتغال البال بالحل و الارتحال فلم يقبل منى عذراً فجعلتُ سؤاله امراً اذ لايسقط الميسور بالمعسور و الى الله ترجع الامور و توكلت على الحيّ الذى لايموت ربّ العزّة و الجبروت و مالك الملك و الملكوت.

فاقول و بالله استعين بسم الله الرحمٰن الرحيم فى الكافى فى باب حدوث الاسماء على بن محمد عن صالح بن ابى حماد عن الحسين بن يزيد عن الحَسَن بن على بن ابى حمزة عن ابراهيم بن عمر عن ابى عبدالله (ع) قال انّ الله تبارك و تعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوَّتٍ و باللفظ غير منطَقٍ و بِالشّخص غير مجسّدٍ و بالتشبيه غير موصوف و باللون غير مصبوغ منفى عنه الاقطار مبعّد عنه الحدود محجوب عنه حسّ كل متوهّم مستتر غير مستور فجعله كلمة تامّة على اربعة اجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر فاظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق اليها و حجب منها واحداً و هو الاسم المكنون المخزون فهذه الاسماء التى ظهرت فالظاهر هو الله تبارك و تعالى و سخّر سبحانه لكلّ اسم من هذه الاسماء الاربعة (اربعة ظ) اركان فذلك اثناعشر ركناً ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً اليها فهو الرحمٰن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصوّر الحيّ القيّوم لاتأخذه سنة و لا نوم العليم الخبير الحكيم العزيز الجبّار

المتکبّر العلی العظیم المقتدر القادر السلام المؤمن المهیمن البارئ المنشئ البدیع الرفیع الجلیل الکریم الرازق المحیی الممیت الباعث الوارث فهذه الاسماء و ما کان من الاسماء الحسنی حتی تتم ثلثمائة و ستین اسماً فهی نسبة لهذه الاسماء الثلاثة و هذه الاسماء الثلاثة ارکان و حجبَ الاسم الواحد المکنون المخزون بهذه الاسماء الثلاثة و ذلك قوله قل ادعوا اللهَ او ادعوا الرحمٰن ایّاً ما تدعوا فله الاسمآء الحسنی ه.

اعلم ارشدك الله ان هذا الحدیث الشریف ابعد غوراً من ان یطّلع علی باطنه لأنه قد اشتمل علی بیان تفصیل الوجود من الاجناس و الفصول و تقسیم الفروع و الاصول و الذی یظهر لی انّ بیانه علی ما اشیر فیه الیه من التفصیل و التقسیم لایحصل لغیر اهل العصمة (ع) نعم یمکن الاشارة الی کلیّات تلك الاصناف و مجملات تلك الاوصاف و تنویعها فی الاختلاف و الائتلاف و هو غایة ما تصل الیه طامحات الافهام و نهایة ما تحوم حوله حائمات الاوهام و مع ذلك کله فلاتنال منه الّا بالاشارة و ما اعزّ مَن یناله

منتهی الحظّ ما تزوّد منه   اللحظ و المدرکون ذاك قلیل

و لا بأس بالاشارة الی ما یمکن الاشارة الیه.

فاقول و بالله استعین قد اختلف المفسرون فی المراد منه و الذی اجری علی خاطری ان المراد بذلك الاسم المخلوق هو مجموع عالم الامر بجمیع مراتبه الاربع و عالم الخلق بجمیع مراتبه الثمانیة و العشرین لأن ذلك الاسم هو مجموع الوجود باسره و هو الاسم الاکبر المکنون المخزون و لیس ذلك لفظیاً فلایکون مشتملاً علی تصوّر الحروف و لفظ النّطق و شخص الجسد و تشبیه الصّفة و لون الصبغ لانّها به کانت و عنه صدرت و لیس جسماً و لا مقداراً فلاتعتریه الاقطار و لا حدَّ له و لا حجب له غیر ظهوره احتجب عن احساس الاوهام بِاِحْسٰاسِها وَ اسْتتر بظهوره.

قوله (ع) فجعله کلمةً تامّةً لاشتماله علی جمیع مظاهر الصفات الحقیّة و الخلقیّة و الاضافیّة من مبادی الحدوث و الامکانات و عللها و جمیع انحاء الخلق

و الرزق و الحيوٰة و الممات اذْ لم يوجد سواه بل كلّ موجود فمنه متفرّع و عنه انشقّ و به تَقَوّمَ و له خُلِق و اليه يعود.

قوله (ع) على اربعة اجزاء معاً الجزؤ الاوّل عالم الامر و هو النقطة اعنی الرحمة و الالف ای العماء الاول و النَّفَس الرحمانی بفتح الفاء و الحروف المشار اليها بالسحاب المزجی و الكلمة التّامة المشار اليها بالسحاب المتراكم و هذه الاربعة هی مراتب المشيّة فی الوجود المطلق و هو الوجود الامری و انما قلنا انّ هذه الكلمة تامّة و قلنا انّ ذلك كلمة تامّة لأن تمام هذه تمام جزء و ذلك تمام كلٍّ و باعتبار آخر تمام هذه تمام جزئی و هذه تمام كلّیٍ و هذا الجزء هو المكوّن الحقّ و الوجود المطلق و الشجرة الكليّة و الحقيقة المحمديّة و رتبته مقام اوْ ادنی و وقته السرمد و شأنه المدّ و الجزء الثانی هو النور الابيض و القلم الجاری و الالف القائم و خزانة معانی الخلق و هو العقل الاوّل و هو عقل الكل و هو ملك له رؤس بعدد الخلائق لم يخلق الله شيئا الّا و يكون فی ذلك وجه لذلك الشیء و رأس خاصّ به تتفاوت الرؤس و الوجوه بتفاوت ما هی لها و الجزء الثالث هو النور الاصفر و خزانة الرقائق و هو الرؤس و هو الروح و النفس باعتبارٍ و باعتبارٍ آخر نور اخضر الّا ان الغرض بيان الاجزاء لا غير و له من الرؤس و الوجوه كما للجزء الثانی و الجزء الرابع النور الاخضر و جسم الكل و ربّما فسّرت الاجزاء الثلاثة بما تتضمّن المسئلة من صفة الله و هی النور الابيض و هی شهادة انّ محمداً رسول الله (ص) و باعتبار هی شهادة الّا اله الا الله و هی الالف القائم و من صفة الرحمٰن و هی النور الاصفر و الالف المبسوط باعتبار و باعتبارٍ آخر بيّن بين صورته كضلعی المثلث القائم الزاوية هكذا ـــ و هی شهادة انّ الائمة الاثنی عشر خلفاء رسول الله (ص) و من صفة الرّحيم و هی النور الاخضر و الالف الراكد الذی يظهر بصورة الياء و يكون ياءً و هی الكروبيون و الانبياء و المرسلون و الاتباع لأن الرحيم على الاقوی صفة الرحمٰن و صفته صفة لصفة الرحمٰن و بالجملة فالمراد بالاربعة الاجزاء بالعبارة الظاهرة المشيّة و عقل الكل و نفس الكلّ و جسم الكلّ.

قوله (ع) ليس شيء منها قبل الآخر لا ريبَ ان هذه الاجزاء بعضها متقدّم على بعض فى الذاتِ و انّما تساوت فى الظهور لتوقّف ظهور المشيّة على وجود ما بعدها فتكون هذه الاربعة متساوقة فى الظهور فليس شيء منها قبل الآخر.

قوله (ع) فاظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها و حجب منها واحدا و هو الاسم المكنون المخزون المراد بالثلاثة التى اظهرها سبحانه العقل و النفس و الجسم و المراد بالاسم الذى حجبَ هو المشية و هو الاسم المكنون المخزون و انما احتياج الخلق الى هذه الثلاثة لأن التكوين و التكليف اللذَيْن بهما قِوامهم و استقامة نظامهم و بلوغهم غايات كمالاتهم لايكونان بدونها اعنى العقول و النفوس و الاجسام و انما لم يحتاجوا الى الرابع لانهم لايتوقف نظامهم و لا تكليفهم و لا بلوغهم اعلى الدرجات على معرفة المشيّة و معرفة تقوّمِهِمْ بها الّا فى الاعتقاد و يكفى فيه معرفة العقول التى فيهم.

قوله (ع) فهذه الاسماء التى ظهرت فالظاهر هو الله سبحانه و تعالى و هى هذه المذكورة و قوله فالظاهر هو الله تبارك و تعالى المراد به ما اشرنا اليه فإنّ صفة الاسم الكريم الذى هو الله هو العقل الاول اذ ليس المراد بهذه هذا اللفظ لأنه قال بالحروف غير متصوت و هذا متصوت بالحروف ملفوظ بالنطق و لا المراد به معناه الذى هو الذات المتصفة بالالوهيّة و انما المراد به مظهره و هو العقل كما اشار سبحانه بقوله الله نور السمٰوات و الارض مثل نوره الخ، فذكر الله و ذكر مظهره و هو قوله مثل نوره و هو العقل الاول و هو الاسم الذى اشرقت به السمٰوات و الارضون و هو المصباح الظاهر فى الاشباح و تعالى اشارة الى صفة العلىّ و هو النفس و تبارك اشارة الى صفة العظيم و هو الجسم و فى رواية اخرى فالظاهر هو الله العلى العظيم و المعنى واحد.

قوله و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان فذلك اثنا عشر ركناً و الاصل فى ذلك انه لمّا كان كل جزء منها عالماً مستقلا وجب ان يكون جامعاً لما يتم به النظام من الاصول الاربعة التى هى الخلق و الرزق و الحيوٰة و الممات فيكون كل واحد منها مربعاً لاشتماله على الاربعة الاصول و

سخّر سبحانه لکل اصل ملکاً حافظاً له قائماً به قد و کّله الله بتلقّی فیوضاته و ابلاغها غایاتها و جعل لکل ملک ملائکةً یخدمونه فی المراتب الثلاثة یسلکون فیها بهدیه سبل ربّهم ذللاً کلّ منهم من جنس ما وکّل به ففی العقول عقلیّون مختلفوا المراتب لاختلاف مراتب العقل کماً و کیفاً و فی النفوس و الارواح روحانیون و نفسانیون مختلفوا المراتب لاختلاف مراتب الروح و النّفس کذلک و فی الاجسام جسمانیون مختلفوا المراتب کذلک و اختلافهم فی الاربع الطبائع الحرارة و الرطوبة و البرودة و الیبوسة فی المراتب الثلاث کذلک فإنّ العقول تجری فیها الطبائع الاربع العقلیة لذاتها و بما یطرء علیها من الاضافات من محالّها و کذلک النفوس و الاجسام کلّ بحسبه لذاته او لما اضیف الیه فالملک الموکل برکن الخلق و الایجاد جبرئل و له جهة و اجنحة عقلانیة یطیر بها فی الجهات العقلیة و یتبعه فی تلک الجهات اعوانه المجانسون لها و له جهة و اجنحة نفسانیة یطیر بها فی الجهات النفسیه و یتبعه فی تلک الجهات اعوانه المجانسون لها و له جهة و اجنحة جسمانیة یطیر بها فی الجهات الجسمیة و یتبعه فی تلک الجهات اعوانه المجانسون لها فهذه ثلاثة ارکان لجبرئل (ع) یتصرّف بها کما امر فی العوالم الثلاثة عالم الجبروت و عالم الملکوت و عالم الملک و هذه العوالم الثلاثة هی مجموع عالم الخلق و هو الوجود المقید و الملک الموکل برکن الحیوٰة اسرافیل (ع) و له جهة و اجنحة عقلانیّة یطیر بها فی الجهات العقلیّة و یتبعه فی تلک الجهات اعوانه المجانسون لها و له جهة و اجنحة نفسانیة یطیر بها فی الجهات النفسیة و یتبعه فی تلک الجهات اعوانه المجانسون لها و له جهة و اجنحة جسمانیة یطیر بها فی الجهات الجسمیة و یتبعه فی تلک الجهات اعوانه المجانسون لها فهذه ثلاثة ارکان لاسرافیل یتصرف بها کما امر فی العوالم الثلاثة عالم الجبروت و عالم الملکوت و عالم الملک و الملک الموکّل برکن الرزق میکائل (ع) و له جهة و اجنحة عقلانیة یطیر بها فی الجهات العقلیة و یتبعه فی تلک الجهات اعوانه المجانسون لها و له جهة و اجنحة نفسانیة یطیر بها فی الجهات النفسیة و یتبعه فی تلک الجهات اعوانه المجانسون

لها و له جهة و اجنحة جسمانية يطير بها فى الجهات الجسمية و يتبعه فى تلك الجهات اعوانه المجانسون لها فهذه ثلاثة اركان لميكائيل (ع) يتصرف بها كما امر فى العوالم الثلاثة ايضا و الملك الموكل بركن الممات عزرائيل و له جهة و اجنحة عقلانية يطير بها فى الجهات العقليّة و يتبعه فى تلك الجهات اعوانه المجانسون لها و له جهة و اجنحة نفسانيّة يطير بها فى الجهات النفسية و يتبعه فى تلك الجهات اعوانه المجانسون لها وَ له جهة و اجنحة جسمانيّة يطير بها فى الجهات الجسميّة و يتبعه فى تلك الجهات اعوانه المجانسون لها فهذه ثلاثة اركان لعزرائيل يتصرف بها كما امر فى العوالم الثلاثة المذكورة فهذه اثناعشر ركنا لكل ملك ثلاثة اركان و لكل ملكٍ طبيعتان و اعوانهم كلّ على طبيعة متبوعه و للمتبوع على التابع هيمنةٌ و تسلّط من الجهة التى سخّر لها فجبرئل يعين بحرارته اسرافيل فى الحيوٰة و بيبوسته عزرائيل فى الممات و اسرافيل يعين بحرارته جبرئل فى الخلق و برطوبته ميكائيل فى الرزق و ميكائل يعين برطوبته اسرافيل فى الحيوٰة و ببرودته عزرائيل فى الممات و عزرائيل يعين ببرودته ميكائيل فى الرّزق و بيبوسته جبرئل فى الخلق و قد دلّت الاثار على ان العرش الذى هو خزانة كل شىء من الخلق و لايظهر شىء فى الاعيان او يرتبط بشىء منها الّا و قد كان فيه و اليه الاشارة بقوله الرحمٰن على العرش استوى لأنه استوى برحمانيته على عرشه الذى هو خزائن كل شىء فاعطى بفضله ابتداء منه كل ذى حق حقه و ساق بكرمه الى كل سائل منه فقير اليه رزقه لاينزل شىء و لايظهر من غيب العرش الّا بتقديره قال تعالى و ان من شىء الّا عندنا خزائنه و ماننزله الّا بقدر معلوم و على ان العرش مركب من اربعة انوار نور احمر منه احمرّت الحمرة و نور اصفر منه اصفرّت الصفرة و نور اخضر منه اخضرّت الخضرة و نور ابيض منه البياض و منه ضوء النهار و كلّ نورٍ من هذه الاربعة قد تقوّم به ربع من كلّ شىء من العوالم الثلاثة الجبروت و الملكوت و الملك فيكون ما تقوّم به الربع تامّاً فى الجهة التى به تقومت.

قوله (ع) ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوبا اليها اعلم انه لما

كان كل ركن من هذه الاركان الاثنى عشر تاماً فى جهته فالنور الاحمر تام فى تقويم ربع من الجهة العقلية و فى تقويم ربع من الجهة النفسية و فى تقويم ربع من الجهة الجسميّة و كذلك الاصفر و الاخضر و الابيض فاذا ثبت ان ما تقوم به ربع من كل عالم تام فى ذلك دلّ ذلك على تدويره و تكويره فى المتولدات الثلاثة المعدن و النبات و الحيوان و ذلك ان اصل مبدأ التكوين هو انّ الله سبحانه خلق الحرارة من حركة الفعل الكونية و خلق البرودة من سكون المفعول المكوّن فادار الحرارة على البرودة و البرودة على الحرارة فتكونت الطبائع الاربع فلما كانت الطبائع الاربع و تمّت جعلها بكمال صنعه و اتقان علمه اصلاً لعالم الغيب و الشهادة فهى فى كل عالم من جنس جواهر علله فادار هذه الاربعة بعضها على بعض فتولدت منها المعادن ثم ادارها فى المعادن كذلك فتولدت النباتات ثم ادارها فى الجميع فتولدت الحيوانات فصارت بذلك ثلاثين دوراً و ذلك لأن الافلاك تسعة و الارض عاشرة و الشيء الكائن قد تكوّن من عشر قبضات من كل قبضات من كل واحد من هذه العشرة قبضة و كل قبضة قد اديرت ثلاث دورات فى الطبائع الاربع قد تكوَّنَ فى الاولى معدنها و فى الثانية نباتها و فى الثالثة حياتها سواء كانت القبضة جبروتيّة او ملكوتية او ملكيّة الا ان طبائعها و ادارتها و نفسها من جنس ما هى منه فصار ثلاثين دوراً فى كل ركن من الاركان الاثنى عشر فصار جميعها ثلثمائة و ستين و فى كل واحد منها روحاً (روح ظ) به تقوَّمَ و هو اسم من اسماء الله و هو مظهر من مظاهر الاسم المكنون المخزون المشار اليه سابقاً و هو فى كل واحد فعل منسوب الى ذلك الواحد من الثلاثين الدور من كل ركن من الاثنى عشر فعل من افعال الله تعالى و هو فعله الخاص بذلك المفعول اعنى الواحد المشار اليه و ذلك الفعل هو اسم من اسماء الله تعالى.

قوله (ع) فهو الرحمٰن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الى آخرها تمثيل للاسماء بذكر بعضها ثم قال عليه السلام فهذه و ما كان من الاسماء الحسنى حتى تتم ثلثمائة و ستين اسما.

قوله (ع) فهی نسبة لهذه الاسماء الثلاثة ای جهة من جهاتها و فرع من فروعها لانها مظاهر لهذه الاسماء الثلاثة فهی نسبة لها ای بیان لصفتها و فعلها.

قوله (ع) و هذه الاسماء الثلاثة ارکان ای ارکان للکلمة التامة و یجوز ان یکون المراد لظهور الاسم المخزون.

قوله (ع) و حجب الاسم الواحد المکنون المخزون بهذه الاسماء الثلاثة یعنی انه سبحانه قد حجب الاسم المشار الیه بهذه الاسماء ای بظهورها لأنه اذا ظهر بنفسه غیّبها و اذا اختفی ظهرت فلمّا ظهر بها احتجب بظهورها لأن المشاء اذا ظهر خفیت المشیّة و ذلك قوله تعالی قل ادعوا الله او ادعوا الرحمٰن ایاً ما تدعوا فله الاسماء الحسنی ، یشیر الی ان للاسماء الثلاثة علی سائر الاسماء الثلاثمائة و ستین هیمنة و ربوبیّة لانها تدخل تحت هذه الثلاثة فهی صفاتها فقوله (ع) فله ای لکلٍّ من هذین الاسمین له سائر الاسماء الحسنی یعنی تکون هذه الاسماء صفة لله و داخلة تحت حیطته و کذلك الرحمٰن و المراد به هنا فی هذا الحدیث تعالی ای العلیّ و کذلك العظیم و تبارك هنا بمعناه و معنی دخولها و معنی دخولها تحت حیطة هذه الثلاثة انها تنسب الیها تقول یا الله ارحمنی یا الله ارزقنی یا الله اغفر لی یا الله اهلك عدوّی و کذلك الرحمٰن و لاتقول یا رحیم اهلك عدوّی یا مهلك اغفر لی او ارزقنی بل تقول یا مهلك اهلك عدوّی یا غفور اغفر لی یا رازق ارزقنی لعدم شمول ما سوی هذه الاسماء الثلاثة اعنی الله و العلیّ و العظیم و یراد بالعلی معنی الرحمٰن او یراد بالعظیم معنی الرحمٰن علی الاعتبارین فتلخّص ان الاسم المذکور هو مجموع الوجود المطلق الذی هو عالم الامر و الوجود المقید الذی هو عالم الخلق و انه علی اربعة ارکان متساوقة فی الظّهور و ان سبق بعضها بعضا فی الذات و ان الاول منها المکنون المخزون هو المشیّة و ان الثلاثة الظاهرة التی هی عالم الخلق عالم الجبروت و عالم الملکوت و عالم الملك و ان لکل واحدٍ من هذه الثلاثة اربعة ارکان رکن خلق و ایجاد و رکن حیوٰة و رکن رزق و رکن ممات و ان کل رکن تکوَّنَ من تسعة افلاك و ارض و ان کل واحد من هذه العشرة ادیرت ثلاث دورات دورة فی

معدنه و دورة فی نباته و دورة فی حياته فيكون فی كل ركن ثلاثون فعلاً منسوباً اليه خاصاً به و هو اسم من اسماء الله الجزئيّة و ان تلك الثلاثة الاسماء الكليّة اركان للوجود المقيد الذی اوله العقل و آخره التراب و انه سبحانه قد حجب الاسم المكنون اكتفاء بظهور آثاره فی الثلاثة لعدم احتياج الخلق الی ازيد من ذلك و ان هذه الثلاثة تدخل تحتها باقی الاسماء كما انها تدخل تحت الاسم المكنون المخزون صلی الله علی محمد الامين و آله الطيبين و شيعتهم الميامين.

و اعلم انی قد ذكرت ما لم يذكره غيری من شرّاح هذا الحديث الشريف و كشفتُ من مُعَمَّی اسراره ما لم يكد يعثر عليه الفهم اللطيف و لم اترك شيئاً وجدته فی نور الله حال الكتابة و التأليف الا اشرت اليه الّا ما كان من طريق التفصيل و التعريف و الاستقصاء علی ذلك يضيق به الزمان و احلتُ ما لم اذكره من جهة طريق الحديث و لغته و ظاهر عبارته علی ما ذكره الشارحون فليطلب مبتغيه ذلك من كتب ذويه و الحمد لله رب العالمين اوّلاً و آخِراً و باطناً و ظاهراً و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

و فرغ من نسخه منشئها العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائی فی التاسع و العشرين من صفر سنة العشرين بعد المأتين و الالف من الهجرة النبوية علی مهاجرها السلام، تمت

رسالة فى شرح حديث
لو لاك لما خلقت الافلاك
فى جواب
السيد مال‌الله بن السيد محمد الخطّى

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد
الشيخ احمد بن زين‌الدين الأحسائى
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى انه قد سألنى السيد الاواه السيد مال الله بن السيد محمد الخطى احسن الله احواله فى الدارين عن الحديث القدسى و هو قوله تعالى لولاك لماخلقت الافلاك و لولا على لماخلقتك ه ، و لم يكن الوقت وقت بسط فيقتضى بسطا فكتبت له الجواب .

اعلم ان صدر هذا الحديث مستفيض بل متواتر معنى لايختلف فى معناه احد من المسلمين و اما عجزه فلم اقف عليه فى كتاب نعم سمعناه من الافواه بل منقولا عمن يعتمد على قولهم و نقلهم اخبرنى شيخى الشيخ محمد بن الشيخ محسن بن الشيخ على القرينى (القرنى خ ل) الأحسائى تغمده الله برحمته و اسكنه بحبوحة جنته و كان صادق الحديث قال سألت الشيخ الفاخر زبدة الاوايل و الاواخر الشيخ الاقا محمد باقر ابن الشيخ محمدا كمل اكمل الله رفيع رتبته و قدس طيب تربته عن قول الله تعالى لولاك لماخلقت الافلاك و عن معناه فقال هذا لا اشكال فيه و انما الاشكال فى تتمة الحديث و هو قوله تعالى و لولا على لماخلقتك و كلامه (ره) مع شدة فهمه (فحصه خ ل) فى تصحيح الاخبار و جودة فكره و عظيم اطلاعه و سابقته فى ذلك المضمار كالنص على ثبوته عنده و ان احتمل انه انما اورده كما سمعه ايرادا و استطرده عند ذكر استشكال الشيخ محمد فى صدر الحديث استطرادا و ان لم يثبت عنده الا من السماع الافواهى الا ان الاول هو الظاهر .

و على كل حال فالجواب فى معناه فاقول ان ذلك يحتمل وجوها كلها مرادة لله (الله خ ل) تعالى احدها ان الله تعالى خلق محمدا و عليا (ع) من نور واحد فقسم ذلك النور قسمين فقال للقسم الاول كن محمدا (ص) و قال للاخر كن عليا (ع) فيصدق انه لولا احد القسمين لم يخلق القسم الاخر و الا لم يكن

الشیء شیئا و الی ذلك اشار علی علیه السلام فی جوابه للیهودی لما سأله عن نصف الشیء فقال علیه السلام مؤمن مثلی فافهم.

و ثانیها ان العلة فی خلق النبی صلی الله علیه و آله من حیث هو نبی الاخبار عن الله و التبلیغ للرسالة فیما یحتاج الیه الخلق و لا ریب ان النبی صلی الله علیه و آله فی ذلك محتاج الی وجود علی علیه السلام لأنه نصف النور الاخر و لهذا قال علی علیه السلام فی خطبته فی حق النبی صلی الله علیه و آله فعلمنی علمه و علمته علمی.

و ثالثها انه صلی الله علیه و آله من حیث هو بشیر نذیر یتوقف فائدة ذلك علی هاد و مضل یعنی علی مورد و ذائد و هو علی علیه السلام قال الله تعالی انما انت منذر و لکل قوم هاد و بیان هذا الحرف یوجب کشف السر عن مفتاح من الالف الباب الذی کل باب ینفتح منه الف باب بل و من کل باب الف باب کما اومی الیه امیر المؤمنین علیه السلام فیما رواه الشیخ حسن بن سلیمان الحلی من تلامذة الشهید الاول و هو شریك الشیخ احمد بن فهد الحلی رواه فی کتابه مختصر بصائر سعد بن عبدالله بسنده الی امیر المؤمنین (ع) فی قوله (ع) (تعالی خ ل) ما منها کلمة الا مفتاح الف باب بعد ماتعلمون منها کلمة واحدة غیر انکم تقرأون منها اية واحدة فی القرآن و اذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابة من الارض تکلمهم ان الناس کانوا بایاتنا لایوقنون و ماتدرون بها الحدیث.

و رابعها انه صلی الله علیه و آله من حیث هو نبی لا بد له من اية تدل علی نبوته و هی علی علیه السلام قال علی علیه السلام کما رواه الفریقان الست اية نبوة محمد صلی الله علیه و آله و قال علیه السلام لیس لله اية اکبر (اعظم خ ل) منی و لا نبأ اعظم منی.

و خامسها انه صلی الله علیه و آله قال یا علی انت منی بمنزلة الروح من الجسد و قال صلی الله علیه و آله انت نفسی التی بین جنبی و روی الفریقان انه صلی الله علیه و آله قال انت منی بمنزلة الرأس من الجسد و قال تعالی و انفسنا و انفسکم و لا ریب ان الروح و النفس و الرأس یتوقف (تتوقف خ ل) وجود

الجسد عليه.

و سادسها ان النبوة مسبوقة بالولاية و هذا ظاهر و رسول الله صلى الله عليه و آله هو الظاهر بالنبوة و على هو الظاهر بالولاية و لا نبوة الا بالولاية و محمد (ص) صاحب التنزيل و على صاحب التأويل و الى ذلك الاشارة بقوله صلى الله عليه و آله اعطيت لواء الحمد و علىّ حامله.

و سابعها ان محمدا صلى الله عليه و آله من حيث انه خاتم النبيين يتوقف ختمه للنبوة على كون على خاتم الوصيين اذ لو لم تختم الوصية لم تختم النبوة و لايخفى فى الظاهر ان الامر فى هذا الوجه على العكس و لكن فى الحقيقة لا منافاة فى كون المعلول علة لكون علته علة من باب التضائف اذ الشيء لايكون علة الا يكون (بكون خ ل) المعلول معلولا له فافهم.

و ثامنها ان الاشياء كلها بحكم شيء واحد بل هى شيء واحد فى الحقيقة فيتوقف بعضها على بعض لكون العالى مجازا و درجة لما تحته فى الصعود و وسيلة له الى المعبود و كون السافل مجازا للعالى و مظهرا فى النزول و رابطة بين العلة و المعلول حتى انه لو تغير البعض تغير الكل كما اشار اليه سبحانه فى الحديث القدسى كما رواه الملا محسن فى كتابه مفتاح العرفان ان نبيا من انبياء الله (من الانبياء خ ل) شكا بعض ما ناله من المكروه الى الله فاوحى الله اليه اتشكونى و لست باهل ذم و لا شكوى هكذا (هذا خ ل) بدء شأنك فى علم الغيب فلم تسخط قضائى (قضائى عليك خ ل) اتريد ان اغير الدنيا لاجلك او ابدل اللوح المحفوظ بسببك فاقضى ما تريد دون ما اريد و يكون ما تحب دون ما احب فبعزتى حلفت لئن تلجلج هذا فى صدرك مرة اخرى لاسلبنك ثوب النبوة و لاوردنك النار و لاابالى الحديث، فإنّه صريح فى توقف الاشياء بعضها على بعض و لايخفى على الناظر البصير رجوع هذا الوجه الى الاول فى الجملة الا ان ذلك خاص و هذا عام.

و فيه ايضا وجوه اخر اعرضنا عنها لغموضها و لرجوع بعضها الى ما ذكر و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

شرح عبارات للشيخ على بن فارس
و ابيات للشيخ محمد بن فيروز
اجابا بهما سائلا سأل الشيخ الاخير عن ثلاث مسائل

من مصنفات

الشيخ الاجل الاوحد

الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى

اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فى شرح كلمات للشيخ على فارس و ابيات للشيخ محمد فيروز
اجابا بهما سائلا سأل الشيخ الاخير عن ثلاث مسائل

سألـت عـن العقـل المهيـئ كـلمـا

جـرى مـن قضـايـا هيئات التألف

حقـايـق ميـزان به القسـط ظـاه

لـدى اهـل علم بـالحقيقـة ذا وفى

و عن كلمـات اربـع قـد تكـررت

مـآخذهـا من وحـدة عنـد هـاتـف

و معنـى حلـول و اتحـاد و هـل هما

سـوى ام همـا غيـران عند التعرف

فيـا ذا كفـانى موضـح الحـق للـذى

يـروم سـلوكـا و هـو غيـر محـرف

خبيـر بـاسـرار المعـانـى محـقق

فـريـد بهـذا عـن سـواه لوصـف

اجـاب بمـا يكـفـى اتـم كـفـايـة

محقق ما فى الحرف من سـره الخفى

و انـت لمـا ابـدى تـكـون مباعـدا

اذا الشمس عن ذى علة العين تختفى

و لـمـا عـلـمـت ان ذلـك واقـع

و انـه لايشـفيـك مـا قـرر الصفى

عزمـت علـى املاء مـا كنـت قبـله

عزمت علـى تـرك جـوابك مكتفى

بعلمی بـان القصـد قصـد شـناعـة

بتعجیـز مسـؤول اذا کـف او تفـی

بتبـدیعـه ان قـال فـی کـل محفـل

طـریـق حسـود جـاهـل غیر منصف

قال : ۲۵۰

سـألـت عـن العـقـل و عـن مسـتـقـره

و عن کل شخص من اولی العقل ما نفی

جوابـک ان العـقـل ما منـع الفـتـی

من الفـحـش منـعـا نـوره غیـر منطفی

و فی الشخص ذی العقل استقر و فوقه

و من کـل وجـه قد احـاط بـه اکـتـف

قال : ۲۵۱

و عـن کلمـات اربـع قـد سـألتنی

جـوابـک للاخـلاص فاقرأه تشـتـف

قال : ۲۵۵

و حـل عقـودا مـن طباعـک ان تـرم

حلـول مقـامـات اتـحاد و کـن وفـی

بـاکمـل عهـد الجـواب بـه بلـی

و نور وجـود الحق فی الخلق ماطفی

و اسـأل ربـی مـزج روحـی بنـوره

لتمتحق الاشبـاح حتـی اکـن خفـی

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله منير (مميز خ‌ل) عقول الكاملين باشراق نور اليقين و شارح صدور المؤمنين بالحق المبين (اليقين خ‌ل) و جالى افئدة العارفين بضياء المعرفة و بيان التبيين و صلى الله على خير خلقه اجمعين محمد (ص) خاتم النبيين و على آله الطاهرين و صحبه الميامين.

و بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين‌الدين الأحسائى ان فريد دهره و نادرة عصره الشيخ العلى (العلى اباعبدالله خ‌ل) الشيخ على بن عبدالله بن فارس احسن الله بنظر عنايته اليه و جعل عاقبته الحسنى فى تطورات نشأتيه قد عرض على كلمات ذات تبيين جاءت منه عجالة جوابا لبعض السائلين من غير تأمل فى الجواب و لا تراخ فى الخطاب فجاءت بقراح الصواب المبطل للشك و الارتياب لمن يعرف الاشارة و يفهم الايماء فى طى العبارة مشعرة بعويص غموض مرامه مشاهدة بعلو شأنه و مقامه و لكنها بعيدة المنال عن السائل فجرى فيها و فيه قول القائل و اين الثريا من يد المتناول فتطلعت نفسى ان اكتب عليها كلمات تبين بعض خافيها و حاشا ان تستقصى (يستقصى خ‌ل) ما فيها و لكنها لبانات فى الصدور و الى الله ترجع الامور.

قال سلمه الله تعالى: اللهم يا من هو هو اصلح جوهر روحانية عبدك المضطر حتى لايسمع و لايبصر و لايتكلم الا بك وحدك لا شريك لك.

قوله يا من هو هو يريد به يا من تحققت هويته بهويته لا بشىء غيرها لا عقلا و لا فرضا و لا اعتبارا فالهاء اشارة الى تثبيت الثابت من غير حصر و لا كيف كما تشير اليه الهاء فإنّ عددها خمسة فصورتها كهيئتها فى الرقوم الهندية بلا فرق فبطونه نفس ظهوره بلا فرق و هى حرف ليلة القدر و لها حكم العماء و لظهورها فى التربيع و التكعيب كالافراد حافظة نفسها عن ممازجة الاعداد ظاهر فى بطونه و باطن فى ظهوره و الواو اشارة الى الغائب عن درك الابصار و

لمس الحواس اشارة بلفظها الى غيبته و بعددها الى الجهات الست يعنى انه ليس فى جهة فهو اخص الاسماء لأنه الاسم الاعظم و ذلك لأن الاسماء الحسنى تسعة و تسعون و تمامها هو الاسم الاعظم لأن عدده احدعشر فاذا اضيف الى التسعة و التسعين بنفسه تممها مائة و ظهر بالجبل المحيط بالدنيا و اذا اضيف اليها عدده كانت مائة و عشرة و هى عدد الاسم الاعظم لأن الاحدعشر فى مرتبة المسمى فى التعين (التعيين خ‌ل) الاول فاذا نقلت الى ما بعدها بمرتبة التى هى مرتبة الاسماء كانت مائة و عشرة فهى اسم و حيث كانت لها الاولية كما مر كانت هى الاسم الاعظم و الهاء اول الحروف و الواو آخرها و الهاء باطن و الواو ظاهر فهو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و انما قدم الاول على الآخر و الظاهر على الباطن مع ان الاولية نفس الآخرية و الظاهرية نفس الباطنية لأن التكليف على ترتيب التعريف و الاشهاد على طبق الايجاد فالاول اول مشهود فى الاعتبار و الحصول و بعده الآخر فى الظهور و النزول و الظاهر قبل الباطن فى سلسلة الصعود و بعده (بعد خ‌ل) الباطن فى الفناء و الشهود.

و قوله اصلح جوهر روحانية عبدك الخ ، اعلم ان الروحانيات كثيرة و لكن الكليات منها تسعة اعلاها القلب و هو العرش المربع بالانوار الاربعة نور العقل الابيض و نور الروح الاصفر و نور النفس الاخضر و نور الطبيعة الاحمر و ثانيها الصدر و هو الكرسى و فلك الثوابت و البروج و المنازل و ثالثها العقل الثانى و هو روحانية فلك زحل (الزحل خ‌ل) و رابعها العلم الثانى و هو روحانية فلك المشترى و خامسها الوهم الثانى و هو روحانية فلك المريخ و سادسها الوجود الثانى و هو روحانية فلك الشمس و سابعها الخيال الثانى و هو نور (نور من خ‌ل) صفة النفس و هو روحانية فلك الزهرة و ثامنها الفكر الثانى و هو نور من صفة الروح و هو روحانية فلك عطارد و تاسعها الحيوٰة الثانية و هو نور من صفة العقل و هو روحانية فلك القمر و اصلاحها صرفها الى ما خلقت له بالامدادات الالهية ، و قوله المضطر اشارة الى الفناء و الفقر اليه تعالى ، و قوله حتى لايسمع الخ ، يريد به ان خذ بناصيتى و تحبب الى و شوقنى بما يصرفنى

عما سواك حتى احبك و تحبنى فتكون سمعى الذى اسمع به و بصرى الذى ابصر به الخ ، و قوله وحدك لا شريك لك معناه احينى (احبسنى خل) على ذلك حتى لايكون لى منى حال موجود الا ما اشهدتنى منك بك و هو اكمال (هذا كمال خل) البقاء للفناء .

قال سلمه الله : و الصلوٰة على قطب دائرة الوجود محمد (ص) عبدك و رسولك و على آله و صحبه و سلم .

اما قوله و الصلوٰة فاعلم ان الصلوٰة (الصلوٰة يريد به خل) من الله يراد بها رحمته و المراد من الرحمة احد وجوه نذكر منها ما يناسب المقام منها ان الصلوٰة بمعنى (بمعنى ان خل) وصله به فجعل طاعته طاعته و معصيته معصيته و رضاه رضاه و سخطه سخطه . و منها انها بمعنى صلته اياه اما اولا فلقوله تعالى ارفع راسك و سل تعط و اشفع تشفع فاعطاه ما يحتاج اليه الخلق و ما لايحتاجون اليه و (و ما خل) لايعلمونه و هو قوله تعالى و يخلق ما لايعلمون و ذلك فى الذر الاول قبل المثل الروحية فى الدرة البيضاء ، و اما ثانيا فهو قوله تعالى و لسوف يعطيك ربك فترضى و ذلك يوم القيٰمة فيعطيه من الشفاعة و المقام و الوسيلة ما لا عين رأت و لا اذن سمعت و لاخطر على قلب بشر . و منها ان الصلوٰة بمعنى الرحمة و هى الصبغة بعد الوجود قال (قال على خل) عليه السلٰم ان الله تعالى خلق المؤمن (المؤمنين ظ) من نوره و صبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه و امه ابوه النور و امه الرحمة الحديث ، فالرحمة الظاهرة فيه صفة الرحمٰن و هى الرحمة الواسعة و صفة الرحيم (الرحيم و هى الرحمة خل) المكتوبة فجرى الظهور فيه بالاصالة و فى نفسه منه كما قال عليه السلٰم كالضوء من الضوء و فى المؤمنين بالتبعية و المشايعة و المراد بالوجود هنا الوجود المقيد الدائر على ذلك القطب و القطب هو الوجود المطلق لأن الوجودات ثلاثة وجود حق (الحق خل) و هو الله تعالى و وجود مطلق و هو يدور على الوجود الحق و وجود مقيد و هو يدور على الوجود المطلق و الوجود المقيد اوله الالف المتحركة و آخره الميم و هى الام التى هى صفة الرحمٰن و انما قلت المتحركة

لأن الالف اللينية (اللينة خ‌ل) هي التي قامت بها الحروف و هي النفس الرحماني المنبث في الحروف الكونية و الرقمية و لا شك ان الحروف تدور عليه و هو يشار به الى الوجود المطلق. و قوله محمد (ص) عبدك الخ، يدل بالاتيان بالخطاب دون الغيبة التي تتبادر (يتبادر خ‌ل) من سياق الكلام فإنّه قد انتقل عن الخطاب و الا لقال و صلاتك فرجوعه الى الخطاب قبل تمام الكلام يدل على تقدير منك و تقدير منك يدل على تقدير دائمة و مثلها و قوله و سلم ينبغي على هذا التوجيه قراءته بكسر اللام و الا لزم التردد في الكلام المقتضي للتعقيد و مثلها.

قال سلمه الله تعالى: و بعد فقد ورد الينا سؤالات كلية من اشخاص جزئية و هيهات ان يكون للجزئي احاطة بالكلي الا انه بعد ما كان يسمع بالله و يبصر بالله و ينطق بالله (و ينطق بالله و يبصر بالله خ‌ل) امكنه ضرب الامثال حسب ما يعطيه الحال بآية واحدة من الدلالات الثلاث لاسيما اعزها و امنعها و هي الالتزامية.

قوله سؤالات كلية يعني به سؤالات عن معان كلية لأن الكلية هي المسؤول عنها لا المسائل (السؤال خ‌ل) نعم قد تكون كلية باعتبار المراد منها و ذلك ان المسؤول عنه العقل و الكلي هو العقل الاول (الاول و ماسواه من عقول البشر الذى وقع السؤال عنه جزئية و لكن لما كان العقل خ‌ل) الجزئي لا قوام له الا بالكلي لأنه منه كالشعاع من المنير و معرفته بالحقيقة انما تحصل بمعرفة الكلي فلهذا قال سلمه الله تعالى كلية و ان كان السائل يجهل هذا المعنى و لكن المجيب لما عرف ذلك اورد الجواب على صورة ما يقتضي الحقيقة و الاشخاص الجزئية تعريض بالسائل و امثاله يعني ما لك ايها الجزئي و معرفة الكلي الا ان تلقى نفسك فتعطى العين الكلية من الكلي فتعرفه به قال الشاعر:

اعارته طرفا رآها به   فصار البصير بها طرفها

و اليه الاشارة بقوله و هيهات ان يكون للجزئي احاطة بالكلي الا انه بعد ما كان يسمع بالله الى آخره. و قوله حسب ما يعطيه الحال يريد به كما لو ضرب المثل

بالشمس مثلا للعقل الاول و لعقول البشر بالاشعة او بالشيء الواحد الذى له رؤوس او وجوه كما فى الحديث النبوى (النبوى و هو خل) ما معناه و قد سئل (ص) عن العقل الاول فقال صلى الله عليه و آله (و آله العقل خل) ملك له رؤوس بعدد الخلايق فاذا ولد مولود كان له فيه رأس و على وجهه غشاوة و لاتزال تلك الغشاوة تنكشف شيئا فشيئا فيشرق نور ما انكشف منه على قلب صاحب الرأس فيتم كشف الغطاء عند بلوغه فيكلف ، انتهى المعنى المنقول من الحديث فاذا ضرب المثل بذلك كان ممكنا و هو معنى قوله امكنه ضرب الامثال و الدلالات الثلاث هى دلالة المطابقة و دلالة التضمن و دلالة الالتزام و انما جعل هذه اعز و امنع لانها ليست دالة بلفظها و انما هو بما يلزم تلك الحقيقة من اللوازم الخارجة و ذلك بعيد كما ذكر و من ذلك المثل للممثل به لأنه خارج عن حقيقته و ان افاد معرفته و بيان بعض ذلك فيما يأتى من قوله و ان الكلى حقيقة و الجزئى مجاز و المجاز (و ان الجزئى خل) قنطرة الحقيقة يعنى ان الكلى حقيقة فى استحقاقه للاسم او ان الاسم حقيقة فى دلالته على مسماه بعكس الجزئى و اما كون الجزئى مجازا فبمعنى (بمعنى خل) انه طريق للحقيقة فى حالة الظهور و النزول و فى حالة الصعود لالتقاء قاب قوسين او ان الجزئى طريق للعارف (للمعارف خل) الى معرفة حقيقة (الحقيقة خل) الكلى و انما قال سلمه الله و ان المسير على هذه القنطرة عزيز المرام لأن السائر الى معرفة الحقيقة ان نظر الى المجاز لم ير الحقيقة فلا بد ان ينظر الى الحقيقة فى المجاز ليعرفها بها لا بالمجاز و الى نظير (نظر خل) هذا المعنى قال عليه السلٰم اعرفوا الله بالله ، و قوله عليه السلٰم ان الله اجل من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به ه ، و الى هذا المعنى اشار عليه السلٰم فى الدعاء الهى امرت بالرجوع الى الآثار فارجعنى اليها بكسوة الانوار و هداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها مصون السر عن النظر اليها و مرفوع الهمة عن الاعتماد عليها انك على كل شىء قدير ، فاذا ثبت هذا المعنى لك عرفت ان المسير عليها عزيز المرام لأن اكثر السائرين انما ينظرون الى الآثار فيحجبهم المجاز عن

الحقيقة.

قوله و اقسم بالله انك يا هذا السائل لم تقصد فى سؤالاتك الا التعنت المحض و ان السبب فيه الظلمة الجسمانية الحاجبة لك عن طريق الحق لأنه عرف ذلك بالمقام لأن السائل لو كان قصده التفهم لكان انما يسأل عما يفهم و لايسأل الا من يفهم انه يفهم و انه يجيب و لايسأل الا عما يعينه (يعنيه ظ) و اذا فقد شرط خرج عن التفهم. و قوله و ان السبب فيه الظلمة الجسمانية لأن الجسم هو مقر الطبيعة و هى قبر الحيوٰة ان الله يسمع من يشاء و ما انت بمسمع من فى القبور فتجرى عين ابرهوت و عين الكبريت فى تراكيب الجسم فيظهر (فتظهر خ‌ل) الظلمة التى هى اثر الجهل.

قال سلمه الله: ثم (و خ‌ل) اعلم ان سؤالاتك منحصرة فى قوله تعالى الم اذ هى براعة سورة البقرة و هى الكتاب المبين الذى لا ريب فيه و ان ذلك هو كتاب الله الصامت و اما انت يا هذا الانسان من حيث انت انسان فانت كتاب الله الناطق و ان كانت حروف معانيك لاتنقرى (لاتقرى خ‌ل) لذى الجهل فانها عند غير ذوى الجهل (العقل خ‌ل) لاتخفى.

قوله ثم اعلم ان سؤالاتك منحصرة فى قوله تعالى الم و ذلك ان مسائل السائل عن العقل و الحلول و الاتحاد فمعناه ان العقل هو الالف القائم لبساطته لأن العقل محل المعانى المجردة عن المادة و المدة و الصورة فلعدم الكثرة فيه كان الالف عدده واحدا و صورته القيام كناية عن عدم المغايرة فيها بالتشخص و لعدم حاجته الى غيره كان الالف غير متصل بشىء من الحروف و الواحد غير داخل فى الاعداد و بسبب حاجة الخلق اليه و قيامها (قيامه خ‌ل) به و كونها منه كان الالف تحتاج اليه سائر الحروف لانها فيه كالموج فى البحر و الترجيع فى النفس الجارى فى المزمار و كان الواحد تتركب منه الاعداد فهذا فى الجملة الاشارة الى العقل و يأتى بعض البيان فى مكانه.

و اما الاشارة الى الحلول المقبول بالمعنى (بالمعنى الحق خ‌ل) المعقول فهو ظهور العقل بالاشراق فى المخلوقات على قلوبهم بحسب قابلياتهم و ذلك

صفته لا ذاته لأن الحلول صفة الحال اى الظاهر و كذلك ظهور الالف فى اللام يعنى فى المرتبة الثانية و العالم الثانى المعبر عنه بالعالم الملكوت و ذلك صفته لأن ظهور الواحد فى المرتبة الثانية هو كونه عشرة فالكثرة صفة ظهورات الوحدة و انما بقى صورة الالف فى اللام و لم تبق فى الميم بل كانت ياء لأنه ظهر فى اللام بصورته فهو بصورة الواحد و ان كان عشرة لقرب الملكوت من الجبروت للمجانسة فى التجرد فى الجملة و ظهرت بالعدد فى الميم لبعد الملك (الملكوت خ ل) من الجبروت فلم تتشابه الصورتان و انما كان متوسطا فى اسم اللام لأنه نفس اللام قال عليه السلٰم انا باطن السين و صورة ظهوره فى النقش (النفس خ ل) هكذا اللام فاللام تكفلت (تكف خ ل) بالجواب عن الحلول و بيان المردود منه من المقبول.

و اما الاشارة الى الاتحاد بالمعنى المستفاد من الامجاد لا المعنى المستلزم للاتحاد فهو ظهور العقل بالنفس فى عالم الاجسام و بلد الاشكال و الارتسام بالعقد بعد الحل مرة بعد اخرى كما يأتى عند الاستشهاد بقوله ادبر فادبر و ظهور الالف فى الميم بالميم و هو صفة الصفة للواحد و هو الباء كما قلنا لانها هى الالف فى المرتبة الثانية و توسطت فى اسم الميم كما توسطت فى اسم اللام بتلك العلة و انما قلنا ان ذلك هو الاتحاد لصيرورة المجرد جسما و صيرورة الالف ياء مع بقاء صفة العقل فى الجسم و بقاء صفة الالف فى الياء فافهم و لاتكثر المقال فإنّ العلم نقطة كثرها الجهال و للاتحاد معنى غير هذا بل بعكسه و يأتى (تاتى خ ل) الاشارة اليه عند ذكره له.

و قوله اذ هى براعة سورة البقرة الخ ، لأن الم ابتداء سورة البقرة و عبارة عنها و متضمنة لها كما ان العقل و النفس و الجسم عبارة عن الوجود و متضمن له و قوله ان ذلك هو كتاب الله الصامت يعنى به القرآن لأن الكتاب التدوينى طبق الكتاب التكوينى بل القرآن كتاب تكوينى و العالم كتاب تدوينى و انما كان صامتا لأن البيان منه مقرون بقرينة و هو الانسان الكامل و هو الناطق به و لهذا قال و اما انت يا هذا الانسان من حيث انت انسان فانت كتاب الله الناطق ، و قوله

و ان كانت حروف معانيك لاتنقرى الخ ، يعنى به ان الانسان مشتمل (مشتملة خل) على الحروف الثمانية و العشرين كما ان القرآن مشتمل عليها و انا اذكر لك تسمية وجوهها و عكسها : فالالف هو العقل و هو الوجود و عكسه الجهل و الباء هو النفس اى الصدر و عكسه الثرى و الجيم هو الطبيعة و عكسه الطمطام و الدال هو الهباء و عكسه جهنم و الهاء هى الشكل و عكسه الريح العقيم و الواو هى الجسم الكل منك و عكسه هو البحر و الزاء هو الفلك الاطلس و هو العرش و عكسه الحوت بهموت و الحاء هو الكرسى و هو الصدر (الضد خل) الثانى و عكسه الثور و الطاء هو فلك البروج و عكسه الصخرة و هو سجين و طينة خبال و الياء هو فلك المنازل و عكسه الملك حامل الارض و الكاف فلك زحل و هو العقل الجزئى و عكسه ارض الشقاوة و اللام فلك المشترى و هو العلم الثانى و عكسه ارض الالحاد و الميم فلك المريخ و هو الوهم و عكسه ارض الطغيان و النون هو فلك الشمس و هو الوجود الثانى الجسمى و عكسه ارض الشهوة و السين هو فلك الزهرة و هو الخيال و عكسه ارض الطبيعة و العين هو فلك عطارد و هو الفكر و عكسه ارض العادات و الفاء هو فلك القمر و هو الحيوٰة و عكسه ارض الحيوٰة و هى الارض الدنيا و الصاد و هو كرة النار و المرة الصفراء و ريح الدبور و عكسه كمثل الكلب و القاف و هو كرة الهواء و الدم و ريح الجنوب و عكسه السموم و الراء هو كرة الماء و عكسه البلغم و ريح الصبا و عكسه (عكسه الماء الاجاج خل) و الشين هو كرة التراب و المرة السوداء و ريح الشمال و عكسه ارض السبخ و التاء هو المعدن و عكسه كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر فى صدوركم و الثاء هو النبات و عكسه هو النبات المر و الخاء هو الحيوان و عكسه المسوخ و الذال هو الملك و كالمؤبد (كالمؤيد خل) و الحفظة و عكسه هو الشياطين و الضاد (و خل) هو الجن المؤمنون منك (المؤمنين منه خل) و عكسه هو (هو شياطين الجن خل) و الظاء هو الانس فانت الانسان و عكسه شياطين الانس و الغين هو الانسان الكامل و عكسه هو ابليس و فيك من الهيئات و الصفات و الامواج و الاضافات و التطورات من الجبال و

الشجر و مما يعرشون من الاضافات و تعلق المقارنات بالمقارنات (بالمفارقات خ‌ل) من بيوت الولاة فى اكلها من ثمرات تلك المناسبات قال الله تعالى فى كتابه اشارة الى سكان تلك البيوت ممن كشف لهم عن الملكوت و اوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا و من الشجر و مما يعرشون ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس فهم من فهم كما اشرنا (اشير خ‌ل) اليه فى النقل ففيك البحار و الانهار و الجبال و الاشجار و الشمس و القمر و الليل و النهار فاقرأ حروفك و ارق الى ما شئت ،

فانت الكتاب المبين الذى باحرفه يظهر المضمر

و تكون بهذا المعنى حروف معانيك لاتنقرى لذى الجهل كلا و لاتظهر و اما ذو العقل فإنّه يقرؤها و يفسر بها ما شاء و هو معنى قوله فانها عند غير ذى الجهل (ذوى العقل خ‌ل) لاتخفى .

قال سلمه الله تعالى : و اننا لما اعتبرنا ان النطق بالله و كذلك اعتبرنا الحديث المروى بان اول ما خلق الله العقل من كتابه الناطق يلزمنا بان نعتبر ان اول ما خلق الله الالف من كتابه الصامت فلما اعتبرنا ذلك استفدنا شيئا آخر و هو ان المبدع جلت قدرته لما اوجد العقل و الالف اللذين لهما السبق (التبوء خ‌ل) بالاولية لم يكونا الا خاليين من المواد عاريين عن القوة و الاستعداد .

قوله لما اعتبرنا الخ ، يعنى به ما علم من ان العالم التكوينى طبق للعالم التدوينى و قد قال عبدالعزيز بن تمام العراقى فى مثل هذا المقام فى قصيدته فى الانسان الفلسفى الى ان قال :

و العالمان جميعا فاعلمن له
العلوى و الاوسط الادنى شبيهان
و العالم الاصغر الانسان يشبهه
طبعا بطبع و اركانا باركان

هذا يدور على هذا (على قطب خ ل) وذاك له

قطب كذلك ما كر الجديدان

تباين و اتصال غير منفصل (متصل خ ل)

كلاهما واحد و العدة اثنان

بل قالوا كما مر ان الكتاب التدويني كتاب تكويني و الكتاب التكويني كتاب تدويني و الجاري في احدهما جار في الآخر لأن كل واحد منهما مبني على صاحبه و الى مثل ذلك الاشارة بقوله عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية و ما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث ، فاعتبار الالف في الحروف بكل نحو اعتبار العقل في الحقايق الكونية التي هي مراتب الوجود المقيد كذلك لأن اعتبار احدهما يستلزم اعتبار الآخر بتلك الجهة و قد مر ما يؤيد ذلك . و قوله لم يكونا الا خاليين عن المواد عاريين عن القوة و الاستعداد يعني به البساطة اللازمة (الملازمة خ ل) لذي السبق بالاولية لأن مواد الاشياء و الاستعدادات انما كانت بالعقل و كذلك مواد الحروف و استعداداتها انما كانت بالالف فهما مستغنيان عما هو محتاج في وجوده اليهما فافهم و لو قبلا المواد تكثرا في الكم و لو قبلا الاستعداد بعد ايجادهما تكثرا في الكيف و ليس فليس كما يظن و ما يتوهم من زيادة العقل الجزئي بالرياضات و اكتساب الكمالات فليس كما يظن و انما الزيادة في محالها بسبب اصلاحها فظهر فيها ذلك الوجه الخاص بها ظهورا اشد مما قبل فالزيادة في الظهور لا في الظاهر و العقل هو الظاهر و كذلك الالف في الحروف الاترى الى الشمس اذا اشرقت على الارض و على المرآة ينعكس عن المرآة مثل الشمس و لم ينعكس عن الارض و ليس من جهة انها اشرقت على المرآة اكثر مما اشرقت على الارض بل الاكثرية من جهة القابلية فلو صقلت تلك الارض كصقالة المرآة ظهر عنها كما ظهر عن المرآة فهما لسبقهما في الحروف الكونية و الحروف اللفظية استحقا البساطة الحقيقية و كانا مجازا و سبيلا للبساطة (الى البساطة خ ل) الحقية (الحقيقة خ ل) من البطون الى الظهور و

من الظهور الى البطون فتدبر.

قال ايده (سلمه خل) الله: فلما انه سبحانه اراد اظهار حكمته القى فی هوية كل منهما مثاله فاظهر عنهما افعاله المراد بالمثال الذی القاه فی هويتهما هو هويتهما من حيث هو لا من حيث هما و اما هويتهما من حيث هما فهی انما (انما هی خل) شیء بتبعية (يبتغيه خل) شيئية هويتهما من جهته سبحانه و اما ما من جهتهما فماشمت رائحة الوجود بالاصالة ان هی الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان.

فقوله فاظهر عنهما افعاله يعنی به ان افعاله الذاتية النورية يكونها (بكونها خل) بهما و هما قلماه لأن تلك الافعال صفاتهما و هو جل بفعل الصفة للموصوف بالموصوف لاحتياج الصفة فی قبول الايجاد منه سبحانه الى وجود موصوفها لأن وجوده من تمام قابليتها للوجود و فی الدعاء و جعل ما امتن به على عباده كفاء لتأدية حقه ه، و انما القی فی هويتها (هويتهما خل) مثاله لذلك و فی الحديث لاتحيط به الاوهام بل تجلی لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها الحديث، و هذه الفقرات التی اشار اليها من الحديث المشهور لأنه نور و شفاء لما فی الصدور.

قال سلمه الله تعالى: فاذا صح هذا هكذا فلنقبض عنان القلم عن الكلام على العقل و نبسطه على الالف فنقول الالف لها صورة ظاهرة جسمانية و لها معنی باطن روحانی فمن حيث الصورة هی اسم و من حيث الهوية مسمی فصح بالبرهان ان الاسم غير المسمی.

اقول انما قبض عنان القلم عن الكلام على العقل و ان كان هو المسؤول عنه لأن المجرد لايزيده البيان الا خفاء و لا طريق اليه الا بالاشارة و السائل ليس من اهل الاشارة على انه ان وقع الكلام فی يد صاحب الاشارة فلعمری لقد تضمن كلامه على الالف كمال الافصاح عن العقل و اقباله و ادباره و عن الحلول و الاتحاد كما لايخفی على اهل البصيرة و السداد فقوله الالف لها صورة ظاهرة جسمانية يعنی به رقمها و يجوز ان يراد به لفظها لظهوره و حلوله فی

الاجسام و قوله و لها معنى باطن روحانى يعنى به العقل و يجوز ان يراد به العدد و جعله روحانيا باعتبار باطنيته للاولين فمن حيث الصورة هى اسم يعنى ان الرقم اسم للعدد (العدد خ ل) الذى هو واحد باعتبار و اسم للّفظ باعتبار و باعتبار ان الف ثلاثة احرف اولها مسمى و كلها اسم لاولها يجوز ان يكون الجزء الذى هو الاول باطنا للكل و يراد بذلك ظهور الفاعل فى اول المفعول و فى آخره لمن يفهم كما ظهرت الالف فى آخر الفاء الذى هو آخر الاسم فافهم اشعارا بالاولية و الآخرية و الظاهرية بالاول و الباطنية بالآخر او نقول هو كون الصورة الرقمية و اللفظية اسما للعدد لدلالتهما عليه او كونهما اسما للمعنى الذى هو العقل لتركب (لتركيب خ ل) العالمين الرقمى و اللفظى منهما اى من امتدادهما و ظهورهما فيهما كتركب (كتركيب خ ل) الوجود المقيد من ظهورات العقل و تنزلاته و كل هذه الاحتمالات مرادة و هو معنى قوله فمن حيث الصورة هى اسم و من حيث الهوية مسمى و لا ريب ان الاسم غير المسمى كما ذكر سلمه الله ثم عطف على ما ذكر الصورة العددية بعد ان ادخلها فى الرقمية او المعنوية بالعموم اخرجها بالخصوص لعموم الفائدة للسائل فى ذكرها.

فقال: و كذلك على طريقة العدد اذا اعتبرنا بان صورة الالف الجسمانية واحد فى العدد يلزمنا بان نقول ظاهرها واحد و باطنها احد فصح البرهان (بالبرهان خ ل) ان الاحدية غير الواحدية.

اقول المراد بهذه الصورة غير تلك الصورة فالاولى ظل الواحدية و هو ما فى عالم الشهادة من الوحدات و هذه الصورة من صور عالم الملكوت من الاعداد و هو واحدية من الابداع الثانى دال على واحدية الابداع الاول فلذا (فلهذا خ ل) قال سلمه الله يلزمنا بان (ان خ ل) نقول ظاهر (ظاهرها خ ل) واحد يعنى به العدد و اعلم ان واحد عدده تسعة عشر و تمام العشرين لتظهر بذلك كاف الكون من كن واحد و هو تسعة عشر و هكذا لاتكمل العشرون الا باحد الذى لايدخل معناه فى العدد فلا يلاحظ من هذه الحيثية فى هذا المقام للفظه عدد فواحد حجاب لاحد و احد محتجب به و باطن له و (و هو خ ل) مع ملاحظة

ما مر هنا يأتى قوله فصح بالبرهان ان الاحدية غير الواحدية مشيرا بذلك الى ان العقل غير الالف فى الذات و ان تشابها بحيث يلزم من معرفة الالف معرفة العقل لأنه قال فيما سبق ان الاسم غير المسمى ثم قال هنا ان الاحدية غير الواحدية فالواحدية اسم و الاحدية مسمى و الالف اسم و العقل مسمى و الحروف اسماء و المعانى مسميات و ان كان يلزم من معرفة الاسم معرفة المسمى من تلك الجهة و لهذا اشار فيما سبق بقوله و لنقبض عنان القلم عن الكلام فى العقل كما نبهنا عليه سابقا فلاحظه تعرف من كلامه خفايا الاسرار و تتلألأ لك من اشاراته (اشارته خ ل) و ايمائه بوارق الانوار يكاد سنا برقه يذهب بالابصار اذ فى كل حرف من كلامه ما لو استقصى البحث عنه لخرجنا عن الاختصار و ضاق الليل و النهار.

قال ايده الله تعالى: و لولا طريقة الاعتبار بهذا المثال لماصح لنا ان نقول الالف اثنان فى اول العدد اذ ليس اثنان بالحقيقة لكن بهذا المعنى حصلت الاثنينية فتأمل ذلك و تحقق هذه الاثنينية فانها تنزيه و تشبيه.

اقول يعنى انه لولا طريقة الاعتبار بهذا المثال و هو ما ذكر من احكام الالف و ان الاسم غير المسمى و ان الواحدية غير الأحدية لماصح ان نقول الالف اثنان مع انه اول الحروف و كذلك العقل لأنه اول مخلوق من الوجود المقيد ليس قبله الا عالم الامر فى السرمد و الى هذا المعنى اشار فى الحديث بقوله عليه السلم ان الله لم يخلق فردا قائما بنفسه للدلالة عليه الحديث، و قال تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون و قوله فانها تنزيه و تشبيه يشير به الى ان الاحد (الواحد خ ل) هو الاثنان و الاثنان هو الواحد فالاول تشبيه و الثانى تنزيه فخذ زادك من هذه الآثار و سافر عن هذه الديار (الدار خ ل) الى العزيز الغفار فافهم.

قال ايده الله: و كذلك باعتبار آخر اذا تحققنا صورة الم رأينا صورة الالف قائمة بذاتها غير متصلة بحرف من الحروف ففى هذه الحالة تسمى اتحادا فاذا اعتبرنا طريقا آخر رأينا صورة الالف قائمة فى اللام الى فوق ففى هذه الحالة

تسمى حلولا و ان ذلك (ذلك تسمى حلولا خ‌ل) بطريق الاعتبار و كذلك انتقال الالف فى صورة الميم منعكسة الى تحت مع ان الف اللام هى الف الميم قيل للالف اقبل فاقبل باللام و قيل له ادبر فادبر فى الميم فصح قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه بمعنى الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و انه سبحانه يقول الحق و هو يهدى السبيل ه‍.

فقوله رأينا صورة الالف قائمة بذاتها غير متصلة بحرف من الحروف ففى هذه الحالة تسمى اتحادا يعنى به المعنى الاول لانفراد (لانفراده خ‌ل) و فناء كثرة الحروف فى وحدته و باعتبار توسطها فى اسم اللام تسمى حلولا يعنى به المعنى الثانى الذى اشرنا (اشار خ‌ل) الى ان نذكره بعد فهذا اوانه و هو ان الاتحاد الصحيح بالمعنى المراد هو فناء الظاهر فى الباطن لايكون (لاتكون خ‌ل) اثنان و فى الحديث لنا مع الله وقت (حالات خ‌ل) هو فيه نحن و نحن هو و نحن نحن و هو هو ه‍، و هذا هو الذى اشار اليه بقوله هنا و الثانى بالعكس كما مر و ليس المراد بالاتحاد الاتحاد الذى هو ظاهر الفساد كما هو يتوهم و قد تقدم الاشارة الى الحلول فلا حاجة الى ذكره لانا نكتفى بادنى ما يحصل به الفهم لذى الفهم و الا فكما قال الشاعر محمد بن الازرى البغدادى:

كم بجنبى للصبابة واد　　كل آن حمامه نواح

قوله و كذلك الالف فى صورة الميم منعكسة الى تحت، يريد به ان مدة الميم شاهدة على ظهور صورة الالف لأن الالف التى هى فى الميم الف راكد فحكتها (فحكمها خ‌ل) فى الهيئة لأن المدة طرف الميم فى الركود لركود الالف فيها و لهذا كثيرا ما يعبر بها عنها لاجل الصورة كما قالوا فى بسم الله الرحمٰن الرحيم اولها كآخرها فافهم لا انها هى بل الالف التى هى فى الميم حقيقة هى الباء لانها هى الالف فى الرتبة الثانية كما مر و لكنه سلمه الله شافه فى ابراز السر على ما يلايم لئلايستغرب ذلك كثير من اهل العقول حفظا للسر و لاتزال فى الاشياء التى تظهر كاتما فجرى فيه قول الشاعر:

و مستخبر عن سر ليلى اجبته بعمياء من ليلى بلا تعيين
يقولون خبرنا فانت امينها و ما انا ان خبرتهم بامين

و الى ذلك اشار بقوله مع ان الالف لام هى الف ميم و اعلم ان الالف لما ظهرت حيث امرها بالادبار فيما تحتها اعطيت (اعطت خل) اللام صورتها للقرب فى الجملة و اعطيت (اعطت خل) الميم عددها و هى الباء و هى الكثرة و تلك الكثرة باعتبار الصفات و الى ذلك اشار على عليه السلٰم لكميل (لكميل بن زياد بقوله خل) نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فافرد النور لأنه صفة الصبح المفرد و اشراقه و جمع الهياكل و الآثار لما قلنا و الصبح من نور الشمس و لنقبض العنان فللحيطان آذان و تعيها اذن واعية قال الشاعر :

و اياك ذكر العامرية انني اخاف عليها من فم المتكلم

و قد مر ان الاقبال فى اللام فى قوس الصعود و الادبار فى الميم فى قوس النزول او انه لحظ الاصطلاح الثانى فى اللام و هو ان الاقبال هو الاقبال على الخلق و الادبار عن الخلق و فى الميم بعكس هذا الاصطلاح و لا مشاحة فى الاصطلاح فمن العلماء من يرى ذلك و منهم من يرى الاقبال على الخالق و الادبار نزوله الى الخلق و المعنى لايختلف قال الشاعر :

عباراتنا شتى و حسنك ظاهر و كل الى ذاك الجمال يشير

و قوله فصح قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه ، يشير به الى ان الاشارة و هو قوله ذلك الى الم هذا معنى او الى بينات الف (الالف خل) و هى المائة و العشرة فانها هى الكتاب و زبره هى (هو خل) القرآن و زبر لام (اللام خل) هى الفرقان و بيناتها هى التوراة و زبر ميم هى المثانى و بيناته هى الانجيل و ذلك هو الكتاب لا ريب ثم يبتدى (نبتدى خل) بقوله فيه هدى للمتقين ليشهد لك الآيات بذلك فى سور القرآن و قوله بمعنى هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و يشير به الى ان كون الالف فى اول الم بالرتبة و الذات و فى آخر الميم بالصورة الراكدة و الاعداد و ظاهرة (فظاهرة خل) بالذات كما فى الاول و بالهيئة كما فى الميم و باطنه بالصورة كما فى اللام و بالعدد الافعالى (الافعال

خل) كما فى الميم اشارة الى هذه الصفات الاول و قوله و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل فيه اشارة الى قراح النصيحة و محض الحق و الصفاء و الوفاء (المفاد الوفاد خل) فافهم ، انتهى كلامه فى الاشارة الى العقل بحسب الوصف الحقيقى .

و اما الجواب على حسب الظاهر فاقول فيه على سبيل الاختصار العقل لغة الحبس و عند اهل الشرايع و الملل فيطلق على معان : الاول العقل الذى هو مناط التكليف الشرعى من حيث انه يدعو الى التأدب بالآداب الشرعية بقدر الوسع علما و عملا فلايتوجه على فاقده (فائدة خل) التكليف و قيل فى تحديده بوجوه متقاربة منها انه قوة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات فلايسمى النائم بهذا المعنى عاقلا لعدم العلم و مثله انه ما يعرف به حسن الحسن و قبح القبيح ، و منها انه قوة ادراك الخير و الشر و التميز بينهما و التمكن من معرفة اسباب الامور و ما يؤدى اليها و ما يمنع منها ، و منها انه العلم ببعض الضروريات و هو العقل (العلم خل) بالملكة و قريب منه ما قيل انه العلم بوجوب الواجب و استحالة المستحيل فى مجارى العادات ، و منها انه عدم الجنون عما من شانه ذلك فهو صفة اولى للانسان تدعو الى الافعال الحسنة و ضده الجهل و الهوى او صفة يستعد بها لاستنتاج المجهولات من المعلومات و ضده الجنون ، المعنى الثانى العقل هو العلم التام بالشىء الحاصل من التأمل التام فيه ، المعنى الثالث العقل هو التأدب بالآداب الحسنة فى طلب العلم بالاشياء من حيث حسنها و قبحها و كمالها و نقصها و ضرها و نفعها و العمل بذلك ، الرابع العقل هو التأدب بالآداب المستفادة من التجارب بمجارى الاحوال ، الخامس العقل هو جودة الذهن و سرعة انتقاله الى الدقائق مع حبس النفس على الحق و هو الذى اشير اليه فى الحديث العقل ما عبد به الرحمٰن و اكتسب به الجنان و قد يطلق عليه بالزكاء و الفطنة و الفهم و البصيرة و كذا الكياسة و ان كان مع حبس النفس على ضد الحق مع رعاية منافع الدنيا فقط فليس بعقل بل يسمى النكراء و الشيطنة و الجربزة و الفطانة البتراء و

يقابل هذا العقل ايضا بالجهل (الجهل خ‌ل) و الحمق و الغباوة و البلاهة و البلادة ،السادس العقل هو ميل النفس الى الافعال الحسنة و العقل بهذا المعنى فطرى و كسبى و كذا بالمعنى الذى قبله و الفطرى منه ما خلقه الله مع خلق النطفة و هو الاعلى و منه ما يخلق بعد الولادة و هو دون ذلك و منه ما يخلق عند البلوغ و هو الادنى و الكسبى ما يحصل بعدها بتكرر (بعد تكرر خ‌ل) مراجعة العقل و هو اختيارى و اما الفطرى فقيل هو (هو ان خ‌ل) يحتمل ان يكون اختياريا عند التكليف الاول فى عالم الذر و يحتمل ان يكون ايجابيا لأن تنزلات العقل الاول فى المراتب الكونية عند ظهوره بها باذن الله ايجابى تكوينى و الحق انه اختيارى بل الحق ان ليس للانسان (فى الوجود خ‌ل) اضطرار بل كل الموجودات مختارة لانها اثر المختار فهم من فهم و قد حققناه فى مباحثاتنا بما لا مزيد عليه و لا مناص عنه و اياك و التكذيب بما لم تعلم به قال تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم تأويله و المراد بالاختيارى ما يستحق عليه المدح و على عدمه الذم ،السابع العقل هو النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها فى استكمالها علما و عملا و يطلق هذا المعنى ايضا على نفس تلك المراتب و على قواها فى تلك المراتب و ذلك ان للنفس قوة باعتبار تأثرها عما فوقها و تلقيها (تلقها خ‌ل) ما يكمل جوهرها من التعقلات و يسمى ذلك عقلا نظريا و باعتبار تأثيرها فى البدن بتكميل جوهره اختياريا لأنه آلة لها فى تحصيل العلم و العمل و لها قوة اخرى و يسمى عقلا عمليا و للاول اربع مراتب :الاولى استعداد بعيد للكمال و هو محض قابليتها للادراك و يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى المجردة عن الصورة (الصور خ‌ل) احترازا عن الهيولى الثانية التى اخذت الصورة (الصور خ‌ل) فيها و هى الجسم ،الثانية استعداد متوسط لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات بالاولى و يسمى عقلا بالملكة يعنى بالقوة لا بالفعل ،الثالثة استعداد قريب لاستحضار النظريات متى شاء و (و هو خ‌ل) يسمى عقلا بالفعل و منهم من جعل الثالث هو الرابع و الرابع هو الثالث ،الرابعة الكمال و هو تحصيل النظريات مشاهدة و يسمى عقلا مستفادا و قد يعتبر (تعتبر

خ‌ل) بالقياس الى جميع مدركاته بحيث لايغيب عنه شيء و هو بهذا المعنى انما يكون فى الآخرة و منهم من جوزه فى الدنيا لنفوس قوية لاتشتغل بشيء و للثانى و هو العقل العملى اربع مراتب: الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية (ص)، الثانية تهذيب الباطن من المهلكات الردية و ترك الشواغل عن عالم الغيب، الثالثة تجلى النفس بالصور القدسية بعد القرب و الاتصال بعالم الغيب، الرابعة انجلاء ضياء المعرفة بالفؤاد و استغراقه فى انوار الجلال و الجمال و هو مقام الصدق فى المحبة و مقتول الحب الذى اشير اليه فى الحديث القدسى (النبوى خ‌ل) من احبنى قتلته و من قتلته فعلى ديته و من على ديته فانا ديته و ليس وراء ذلك فى العقل العملى على هذا الاصطلاح رتبة.

و اعلم ان الموجب لهذا الجواب انه سلمه الله كان عند الشيخ الفاضل و الحبر الكامل زبدة الاوايل و الاواخر الشيخ محمد بن عبدالله بن فيروز ادام الله عليه مدد اسعافه و غمر جوده بمستهل الطافه فاتى هذا الشيخ رجل بهذه المسائل و الذى يظهر من هذين الشيخين ان الرجل سأل الشيخ محمد متعنتا فاستأذنه الشيخ على المذكور بالجواب فاذن له فاجاب بما مر ثم ان الشيخ الممجد الشيخ محمد المزبور ذكره فى هذه السطور نظم الجواب و ابان الخطاب بالصواب لاولى الالباب فاحببت ان اتكلم على ابياته بما يكشف عن بعض ما اودعها و يبين شطرا مما ضمنها فانها بديعة المعانى حسنة المبانى و انما قدمت الكلام على جواب ذلك الشيخ لرعاية الترتيب الطبيعى من وجهين احدهما ان جواب الشيخ على سابق فيكون شرح كلامه سابقا و ثانيهما ان جوابه جرى على طريقة اهل العرفان لانها اقمع (قمع خ‌ل) للتعنت و هذا الشيخ اجاب على طريقة اهل الظاهر لانها انسب بالمقام و اقرب الى الافهام و الغيب مقدم على الشهادة فى الوجود الدهرى فقدمت الكلام على الدهرى على الكلام على الزمانى لأنه سابق له فى القوس النزولى التكوينى فافهم و ختمت بابيات الشيخ محمد ليكون الختام مطابقا للمقام و لأن الشيخ على ابتدأ بالالف التى هى اول الحروف و الشيخ محمد جعل روى ابياته آخر الحروف التى هى

الفاء بما يطابق الاول للباطن و الاخر للظاهر فإن قصدا ذلك سلمهما الله و الا فإنّ استقامة الطبيعة تظهر بطبيعة الاستقامة لأن الطبيعة لاتغلط كما قالوه و هذا اوان الشروع فى المقصود و بالله المستعان و عليه التكلان.

قال سلمه الله:

سألت عن العقل المهيئ كلما
جرى من قضايا هيئات التألف

حقايق ميزان به القسط ظاه
لدى اهل علم بالحقيقة ذا وفى

و عن كلمات اربع قد تكررت
مآخذها من وحدة عند هاتف

و معنى حلول و اتحاد و هل هما
سوى ام هما غيران عند التعرف

قوله سألت عن العقل المهيئ ، يشير به الى ان سؤاله عن العقل النظرى باصطلاح اهل العلم و المهيئ (و التهيئ خ ل) فيه هو المرتبة الثانية من مراتب العقل النظرى و هو العقل بالملكة و هو استعداد متوسط لتحصيل النظريات من الضروريات كما مر و لذا قال سلمه الله كلما جرى من قضايا هيئت لأن النظر ترتيب امور ذهنية لتؤدى الى امر اخر و ذلك هو تألف حقايق ميزان هو عند اهل العلم على ما اصطلحوا عليه عقل نظرى و لذا قال ذا وفى (وفى اى خ ل) ان هذا التعريف وفى عند اهل العلم و قوله و عن كلمات البيت يأتى الكلام عليها عند الاشارة الى سورة التوحيد و كذا معنى الحلول و الاتحاد و يأتى بعده.

قال سلمه الله:

فيا ذا كفانى موضح الحق للذى
يروم سلوكا و هو غير محرف

خبير باسرار المعانى محقق
فريد بهذا عن سواه لوصف

اجاب بما يكفى اتم كفاية
محقق ما فى الحرف من سره الخفى
و انت لما ابدى تكون مباعدا
اذا الشمس عن ذى علة العين تختفى

اقول ثم اشار الى ما اجاب به الشيخ على و هو المراد بقوله موضح الحق و قوله للذى يروم سلوكا اى لمن يطلب طريقة اهل السلوك و العرفان و انما لم يقل لك ايها السائل لمعرفته به انه ليس من اهل العرفان ثم قرر تقرير الشيخ على و اخذ فى الثناء عليه فقال انه غير محرف (معرف خل) فيما اجابك به بل هو الحق فإنّه خبير باسرار المعانى محقق فى هذه الطريقة متفرد بذلك عمن (عن خل) سواه عند العارفين به لقد اجاب بالجواب الكافى اتم كفاية فإنّه محقق ما خفى فى الحروف (الحرف خل) من السر و هذا اقرار منه لهذا الشيخ و ارتضاء للجواب على ما هو عليه من علو الشان فى هذا الزمان ثم التفت الى السائل و اجابه عما اخبره (اخبر خل) به لسان حاله من استبعاد هذا الجواب بقوله ان الشمس فى شدة ظهورها تختفى عن مريض العين فإنّ ابصار الخفافيش لاتقدر (لايقدر خل) على نور الشمس.

قال سلمه الله:

و لما علمت ان ذلك واقع
و انه لايشفيك ما قرر الصفى
عزمت على املاء ما كنت قبله
عزمت على ترك جوابك مكتفى
بعلمى بان القصد قصد شناعة
بتعجيز مسؤول اذا كف او تفى
بتبديعه ان قال فى كل محفل
طريق حسود جاهل غير منصف

يعنى لما علمت ان استبعادك لجواب هذا الرجل الصفى و ان ما قرر

لايشفيك للعلة المذكورة و هى ضعف بصيرتك عن ادراك الانوار المتشعشعة عزمت على الجواب و كنت قد عزمت على ترك الجواب اكتفاء بما اجاب الشيخ على و انما عزمت على الجواب لما علمت من حال السائل ان قصده التشنيع بتعجيز المسؤول ان لم يجب و بنسبته الى الابتداع ان اجاب بالحقيقة لأن هذه هى طريقة الحسود الجاهل اذا ركب الاعتساف و ترك الانصاف فاجاب سلمه الله بما ليس فيه ارتياب و لايلحقه من كل احد فيه عتاب.

فقال سلمه الله:

سألت عن العقل و عن مستقره
و عن كل شخص من اولى العقل ما نفى
جوابك ان العقل ما منع الفتى
من الفحش منعا نوره غير منطفى
و فى الشخص ذى العقل استقر و فوقه
و من كل وجه قد احاط به اكتف

يعنى انك سألت عن العقل و عن مستقره من (عن خ ل) الانسان و كان قد سأله عن حقيقة العقل فاجابه عن حقيقته الظاهرة عند اهل العلم سابقا كما مر من غير تنبيه الى ذلك و لا استعداد به لأنه علم ان السائل ليس من اهل ذلك و اجابه هنا بالعقل الحقيقى عند اهل الشرع لأنه هو الفائدة على سبيل (نحو خ ل) قوله تعالى و يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس و الحج حيث سألوا عن الحقيقة و اجيبوا بالفائدة فقال العقل ما منع صاحبه من الفواحش التى نهى عنها الشارع كما فى الحديث العقل ما عبد به الرحمٰن و اكتسب به الجنان ثم بين ان مقره فى الانسان بمعنى انه تعلق به تعلق التدبير و لهذا قال و فوقه و من كل وجه قد احاط به و هذه اشارة الى تجرده استدراكا لما عسى ان يعترض عليه من اولى العلم و نبه لمقام السائل بقوله و فى الشخص ذى العقل استقر و لم يتعرض لكون العقل حقيقة لأن المقام لايناسب و لا بأس بالاشارة الى بعض ذلك لأن المقام هو مناسب.

فنقول قد تقدم الكلام على العقل فى شرح جواب ذلك الشيخ بالحقيقة كليا و جزئيا و فى تقسيم العقل الحكمى و بقى بعض التنبيه على العقل الجزئى و هو ان العقل هو وجه القلب من الانسان و هو اى القلب مقر اليقين و محل اشراقات الوقر الالهى و العقل جانبه الايمن و هو فى الدماغ الجسمى و هو محل المعانى المجردة عن المادة و الصورة و عن المدة الزمانية و هو جوهر بسيط مفارق لا تعلق له بالاجسام و لا الجسمانيات الا تعلق تدبير بتوسط المجردات المقارنات و هو نور ابيض قائم بالقسط وجهه متعلق بربه شاخص ببصره الى ربه لاينظر الى نفسه قط فهو درجات النعيم و وراءه ظلمة قد ادبرت عنه مولية لاتقبل تنظر الى نفسها لانها من الماء الاجاج و هى عن يسار القلب و هى محل المعانى المجتثة و منبع الشكوك و الارتباطات فهى دركات الجحيم فالاول باب الوجود و هذه باب الماهية فبالعقل قوام النفس الذى هو الصدر و هو محل الصور المجردة عن المادة و المدة الزمانية و هى العلم و بالنفس قوام الطبيعة الاولى و بها قوام المادة المجردة و بالمادة قوام القالب المثالى و به قوام الطينة التى خلق منها الانسان و بها قوام النفس الحيوانية الحسية و بها قوام الطبايع و بالطبايع قوام الدم الاصفر فى القلب اللحم الصنوبرى و بالدم الاصفر قوام العلقة التى هى فى القلب و بها قوام العناصر الاربعة الكبد و الرية و المرارة و الطحال و بها قوام هذا البدن فالعقل على هيئة الالف و النفس على هيئة الباء و الطبيعة على هيئة الجيم و هكذا.

قال سلمه الله:

و عن كلمات اربع قد سألتنى
جوابك للاخلاص فاقرأه تشتف

اقول لعله اراد بالاربع الكلمات التى سأل عنها هى الاحد و الواحد و الاحدية و الواحدية بدليل قوله فى عجز البيت الثالث و هو قوله مآخذها عن وحدة عند هاتف و على هذا فيكون قوله فى الجواب هنا (قوله هنا خ ل) جوابك للاخلاص فاقرأه تشتف على ما يظهر من السورة الشريفة على غير هذا الترتيب

لأنه اجاب فى الجملة لئلايجهله السائل الجاهل فلا حاجة الى التفصيل ما لم يكن السائل من اهله و نحن نتكلم على بعض ما اراد من اطلاقه لأن اطلاقه شامل لكل شىء من احكام التوحيد فنقول احدى (احد خ‌ل) الكلمات الاحد (احد خ‌ل) و هو الواحد فى ذاته فليس له ضد و الا لم يكن شىء به موجودا و فى صفاته فليس له ند و الا لكان بذلك محدودا و فى فعله فليس له مثل و الا لكان باثاره مشهودا و فى عبادته و الا لما كان معبودا و بهذه الاربع الجهات مجموعة يفارق الواحد لانها ملحوظة فيها (فيه خ‌ل) لأن مدلوله مجرد الوجود الواجب تعالى مع قطع النظر عن كل صفة و ليس بنصب مثل اى ليس الاحد مثل احد مثل احد فى اخر (عن كل صفة و ليس مثل احد فى اخر خ‌ل) السورة فإنّه جار على حقيقة الاحدية التى يشير اليها اهل اللغة فانهم يفسرون الاحد بالواحد و قد يفرقون بينه و بين الواحد و لهذا قال الامام الرازى ذكروا فى الفرق بين الواحد و الاحد وجوها : احدها ان الواحد يدخل فى الاحد و الاحد لايدخل فيه و ثانيها انك اذا قلت فلان لايقاومه واحد جاز ان يقال لكنه يقاومه اثنان بخلاف الاحد و ثالثها ان الواحد يستعمل فى الاثبات و احد فى النفى انتهى ، و لايخفى ان معناها واحد و هو المراد به فى اخر السورة و هو الاحدية المعروفة عند اهل اللغة التى يعبرون عنها بالواحدية فانهم يفسرونه بالواحد و هى (هو خ‌ل) الاحدية الحقيقية لغة و هو بهذا المعنى ينتفى بنفيه القليل و الكثير و يثبت باثباته القليل و الكثير و الواحد على المعنى الاول ظهور الاحد فى احدى المراتب الاربع بما يخص (يختص خ‌ل) تلك المرتبة مع قطع النظر عن غيرها كما قلنا الاحد (الواحد خ‌ل) هو الاحد فى ذاته ، الواحد هو الاحد فى صفاته ، الواحد هو الاحد فى افعاله ، الواحد هو الاحد فى عبادته و لايقال للواحد فى اكثر من مرتبة احد لأن الواحد صفة للاحد (الاحد خ‌ل) خاصة كما تقول زيد قائم زيد قاعد زيد راكب فافهم لأن واحدية الذات ليست واحدية الصفات و هى ليست واحدية الافعال و هى ليست واحدية العبادة و الا لاتحد الواحد و الاحد فالاحد لايتغير فى صفاته و الصفة تتغير (يتغير خ‌ل) فى مراتبها كزيد و القائم و القاعد و

الراكب و اما الاحدية فهى صفة الاحد و الواحدية (الواحد خ ل) صفة الواحد و هو المعنى المتقوم بتلك الصفة للموصوف.

ثم اعلم ان الاحد فى اول السورة ليس مفهومه كما زعمه كثير انه كلى لمحا لمدلول (لمى المدلول خ ل) الحقيقة لغة فإنّه لا كلى و لا جزئى و لا خاص و لا عام (و لا عام و لا خاص خ ل) و لا مشكك و لا متواطى و لا يصح معرفته باثبات غيره و لا بنفيه و انما تصح معرفته به عند نفى غيره و لكن باعتبار اللغة الحقية بقى فيه عموم خصصه سبحانه فى السورة الشريفة فقال الله الصمد فصح المعنى المراد عند آل الله من الخواص و تفسير الصمد له وجوه كثيرة لا حاجة الى ايرادها و اكثرها جار (جارية خ ل) على اللغة الحقيقية لا على اللغة الحقية و لكن (لكن من خ ل) جملتها ما هو على اللغة الحقية كما قيل الصمد هو الذى لا مدخل فيه و ايضا الصمد هو القائم بنفسه و بقيت بقية من العموم عند خصيص آل (الى خ ل) الله فخصصه لهم سبحانه بقوله لم يلد و لم يولد فاكد تخصيص الاول بالاول من الاخرين (الاخيرين خ ل) و خصص الثانى من الاولين بالثانى من الاخرين (الاخيرين خ ل) فصحا المعلوم عند محو الموهوم فى اللغة الحقية و بقيت كثرة اعتبارية فى اللغة الحقيقية فمحاها بقوله و لم يكن له كفوا احد فإنّ احدا هنا على المعنى الذى ذكره الرازى و لا يجوز ان يكون على المعنى الاول لما قلنا من انه لا يعرف بنفى غيره و انما يعرف به عند نفى غيره فافهم فظهر مما قلنا ان الواحد صفة الاحد و ان الواحدية صفة الاحدية فالاحدية نور ابيض و هو الحجاب الاعلى و هو حجاب الالوهية (و هو حجاب الالوهية و هو الحجاب الاعلى خ ل) و الاحد هو الحق المحتجب عن خلقه بظهوره لهم بذلك الحجاب و الواحدية نور اصفر و هو حجاب الرحمانية و الواحد هو الحق المحتجب عن خلقه بظهوره لهم بذلك الحجاب و شاهد الاول فى الدعاء اللهم انى اسألك باسمك الذى اشرقت به السمٰوات و الارضون و شاهد الثانى فى الدعاء ايضا و باسمك الذى يصلح به الاولون و الاخرون و لهما اللهم يا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه يا من تسربل بالجلال و العظمة الدعاء و الى ذلك الحجاب

يشير قول الشاعر:

خفى لافراط الظهور تعرضت

لادراكه ابصار قوم اخافش

و اما الاحدية فى اصطلاح المتصوفة هى تجلى الذات لنفسه بنفسه و الواحدية تجلى الذات صفة و الصفة ذاتا و لايسع شرح ذلك لما يلزم منه من مثل قولهم ليس لتجلى الاحدية فى الاكوان مظهر اتم منك اذا استغرقت فى ذاتك فيكون حكم بين قولهم لنفسه بنفسه و بين قولهم فى الاكوان و مقام عندهم لايليق شرحه على مذاقهم و اما غير ذلك فقد اشرنا الى كثير من المراتب التى لايأباها الا جاهل بها او مكابر.

و اعلم ان سورة التوحيد قد اشتملت على الاربعة الاركان من كل اسم من الاسماء الثلاثة فالثلاثة جبروت و ملكوت و ملك و هو ثابت و ذو جسدين و منقلب و الاربعة ربيع و صيف و خريف و شتاء و الثلاثة عقل و نفس و جسد و الاربعة صفراء و مرة و دم و بلغم و الثلاثة قلم و لوح و جسم الكل و الاربعة نار و هواء و ماء و تراب و الثلاثة سماء و بر و بحر و الاربعة دبور و جنوب و صبا و شمال و الثلاثة الله العلى العظيم و الاربعة خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم و قد روى ان العرش له اربعة اركان نور اخضر منه اخضرت الخضرة و نور اصفر منه اصفرت الصفرة و نور احمر منه احمرت الحمرة و نور ابيض منه البياض و روى منه ابيض البياض و حملة العرش اليوم اربعة جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل فالاثنى عشر من الثلاثة فى الاربعة و الثلاثمائة و الستون من الاثنى عشر فى الثلاثين التى من الالوهية و النقش و اللفظ و المعنى سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر فالمعنى الحمد لله و اللفظ لا اله الا الله و النقش الله اكبر فجمعت هذه السورة ميادين التوحيد الاحدعشر بجميع الخلق من المحقين و المبطلين تشير الى كل واحد منها بما يناسبه منها و بها ظهرت الاثار فى الموجودات (الوجودات خ‌ل) على سبيل يوم التكوير و يوم الشأن و يوم الايلاج و ذكرهم بايام الله فظهرت الكلمات الاربع المذكورة فى كل

شيء بكل شيء كما يشير اليه مرموزا على سبيل الاجمال لاهل الكمال التفصيلى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها و هم الذين يعرفون الاثار بالمؤثرات (بالمؤثرات لا المؤثرات خل) بالاثار، و قوله سلمه الله فاقرأه تشتف كلام جامع فكل قارى شفاؤه على حسب فهمه لها الا ان الستة الميادين الاخيرة من الاحدعشر لايسلم سالكها لانها مسبعة كثيرة الحيات و العقارب نعم يسلم منهم اصحاب العقول و هم الناظرون فى اولها اذا اخذت بايديهم يد العناية و الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

ثم انه سلمه الله بين كيفية الى الاتحاد و الحلول المرضيين بقوله:

و حل عقودا من طباعك ان ترم
حلول مقامات اتحاد و كن وفى
باكمل عهد الجواب به بلى
و نور وجود الحق فى الخلق ماطفى
و اسأل ربى مزج روحى بنوره
لتمتحق الاشباح حتى اكن خفى

قوله و حل عقودا يعنى به ان الطبيعة الامكانية قبور الاموات و ما انت بمسمع من فى القبور . اومن كان ميتا فاحييناه و انما اتى بصورة الحل و العقد المعروفين عند اهل الصناعة لأن الحل تمشية اجزاء يابسة مشاكلة برطوبة مشاكلة و العقد بعد الحل لتقيد (ليتقيد خل) الآبق بالطلق و الاكليل بعد ان كانا بحكم الآبق فى الذوبان فى الحل فتمازجا ذائبين ثم انعقدا فثبتا على نار السبك (السبوك خل) بعد ان دبرا بنار الحضانة كذلك عقود الطبيعة وجودها (و جمودها خل) اذا حللتها شيئا فشيئا بالاداب الشرعية و التدابير الالهية حتى تذوب قال تعالى فكانت هباء منبثا ثم تعقدها بنار الرياضة الالهية و الحضانة الشرعية كما علمك الشارع الحكيم عليه السلٰم.

ثم قال ان ترم حلول مقام اهل الاتحاد و القرب من الله فانهض باعباء ما عاهدت عليه خالقك (خالقك عليه خل) فى التكليف الاول قال (قال لك خل)

الست بربكم فقلت بلى فإنّه سبحانه قد غرز فى جبلتك جوابك لسؤاله ثم لما زجرك الملك بالخروج الى الدنيا و نسيت المأخوذ رحمك و اتم عليك نعمه ظاهرة و باطنة فارسل اليك افضل مبلغ بافضل شريعة شرح لك فيها جميع ما اخذ عليك و ذكرك جميع ما نسيت و وفر عليك النعمة الباطنة التى تقر بها تعريف النعمة الظاهرة و تذكر بها ما ذكرك و فيه اشارة الى الحلول و الاتحاد و المسؤول عنهما، ثم قال و نور وجود الحق فى الخلق ماخفى يشير به الى جواب السؤال عن الحلول و قد تقدم بعض الكلام فى شرح جواب الشيخ على بمثل هذا المعنى و لعمرى لقد اجاب هذا الشيخ عن (فى خ ل) هذه المسئلة فى هذه الفقرة بما لا مزيد عليه و لا شرح اجلى منه و لا كلام اخصر منه و هذا لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد، ثم قال و اسأل ربى مزج روحى بنوره مشيرا الى الجواب عن الاتحاد و هو كالذى قبله فى الاختصار و ظهور المعنى المراد على اكمل وجه بما ليس عليه غبار و الحمد لله رب العالمين.

وقع الفراغ من تسويدها الليلة التاسعة و العشرين من جمادى‌الاولى من السنة العاشرة بعد المأتين و الالف بقلم مؤلفها حامدا مصليا مسلما مستغفرا.

رسالة في شرح عبارات
الشيخ على بن عبدالله بن فارس
في علم الحروف

من مصنفات

الشيخ الاجل الاوحد

الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى

اعلى الله مقامه

فهرس رسالة فی شرح عبارات الشيخ علی بن عبدالله بن فارس فی علم الحروف

الى اخر الابيات ، فانظر يا اخى ان شممت روايح القبول كيف التباين فى هذا اللفظ من كلام النبى و الوصى عليهما السلٰم و كيف الاتفاق فى المعنى بينهما و لله در القائل :

اعرض فى قولى بليلى و تارة بهند فما ليلى عنيت و لا هندا ٢٧٣

قال : و اعلموا ان الكلام على البسط له طرق شتى فمن ذلك الكلام على الالاف من الف لام ميم يحتمل ان المقصود بها فى هذا الموضع واحد فإن صح فهى لم تزل الف على حالها و يحتمل ان المقصود بها عشرة فإن صح فهى حرف ى ، و يحتمل ان المقصود بها مائة فإن صح كذلك فهى حرف ق ، و يحتمل ان المقصود بها الف فإن صح فهى حرف غ و قد حال بينك و بين معرفتها صدف العبارات و قشر الاشارات فإن انت ازلت القشر تمكنت مما فى باطنها و الا فانت على شفا جرف هار و الله سبحانه يقول الحق و هو يهدى السبيل ٢٧٣

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على نبيه الامين و على آله الطاهرين و على صحبه الاكرمين و التابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

و بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين‌الدين هذه كلمات ذات تبيين تبين عن الحق المبين فی هذا المضمار بايماء الى اسرار تبرق فی الاسطار يكاد سنا برقه يذهب بالابصار فی كشف بعض اشارات العلى الممارس شيخ (الشيخ خل) على بن عبدالله بن فارس غمسه الله فی فيوض عطفه و قلبه بين اصبعين من اصابع لطفه امين .

قال : لما جال بنا قلم المعانی فی ميدان البيان .

القلم مصباح المعانی و هی تظهر منه لكونها عبارة عنه و هو الالف القائم بين البحرين و صاحب النقطتين و هو الاصل المتفرع (للتفريع خل) المسبح باسم البديع و هو صاحب جنان (الجنان خل) الصاقورة لأنه نور السيناء (نور المنبأ خل) ذات المخبرة و هو المنيع فی الحدائق الباكورة لأنه طور سيناء ذو الشجرة باطنه السر و وعاؤه الدهر و هو مجرى المداد من باطن صاد و المعانی (صاد المعانی خل) هی قصبة الياقوت و فيض اللاهوت و قوله فی ميدان البيان الميدان له احدعشر مضمارا اشار تعالى اليها فی سورة التوحيد فی مقام التفريد لمريد التجريد بقوله هو فالخمسة (فالخمسة الهاء خل) اشارة الى بحر الوجوب يعنی ظهور الثبوت و بحره المجرد و وعاؤه السرمد و هو السر المقنع بالسر ظاهره الظهور و باطنه الظاهر من حيث هو ظاهر و باطن باطنه الظاهر و باطن باطنه الباطن من حيث هو باطن و باطن باطن باطن باطنه الباطن و الستة حجب من سبحات الجلال اعلاها الحجاب الابيض و هو بحر موجه حوته و ماؤه لاهوته لايظهر (لايبرز خل) منه ما برز عنه من سلك غير حوته يفقد لأنه حقيقة المجرد و دونه حجاب الزبرجد و الانبساط المجرد حيتانه لايصطاده

(لایصطادها خ‌ل) غیرهم الا انهم کما قال تعالی یتعارفون (یتعارفون بینهم خ‌ل) و دونه حجاب الیاقوت و اصل القوت لا موج فیه و لا موت یعتریه و دونه حجاب الدرة و المدار و اصل الاطوار و اخر الاکوار الصافی من الاکدار (اکدار خ‌ل) و العاری عن الاغیار و دونه حجاب هیاکل التوحید و مظهر القریب و مبدأ البعید و دونه حجاب الظلمات و وعاء التشکلات کثیر العقارب و الحیات فالخمسة اثبات الثابت بدون اثبات و الستة مباینة (مباینته خ‌ل) لجمیع الادراکات و البیان یظهر فی هذا الاحدعشر المضمار کما بیناه.

قال: الی هنا من الکلام الوجیز (الموجز خ‌ل) بالتشبیه و الاستعارة علی براق التوریة.

الکلام الوجیز الرابع من مراتب الهاء المذکور انفا و التشبیه فی الاسماء الثلاثة من بسم الله الرحمٰن الرحیم و الاستعارة هی ظهوره لك بك و احتجابه عنك بك کما قال علیه السلٰم و کذلك التوریة و البراق هی بقرة بنی‌اسرائیل یعنی البرزخ بین المرتبة الاولی و الثانیة من مراتب الواو و هی حجاب الذهب و مرکب العرب.

قال: صحبت الروح الامری بالعروج المجازی الی سدرة المنتهی.

الروح الامری هی البراق و مأوی الاشواق و الاذواق و اول الفراق و بشیر التلاق و قوله بالعروج المجازی انما جعله مجازیا مع انه هو العروج حقیقة لنسبته الی الحق سبحانه لأن الحقیقة مجاز الحق تعالی و هو المرتبة الثانیة من مجازه تعالی فی الوجود الثانی ای المقید و عالم المعانی من مراتب الواو و سدرة المنتهی لها اطوار لاتتناهی اعلاها فی الوجود الاول ای المطلق المرتبة الثالثة (الثانیة خ‌ل) من مراتب الهاء من میدان البیان و فی الوجود الثانی اعلاها المرتبة الاولی من مراتب الواو فی میدان البیان.

قال: و الخطاب من جانب الطور الایمن من البقعة المبارکة تحت ظل الشجرة.

الخطاب اشارة الی قوله تعالی و یخلق ما لاتعلمون و الطور هنا الالف

يعنى الذكر الاول و هو ذو النقطتين و جانبه الايمن بابه و صاحب (بابه صاحب خ‌ل) القصد القويم و الصراط المستقيم و البقعة هى وادى طوى و ما استنار بتلك النار و ما طوى (و ما حوى خ‌ل) و هى ظل الشجرة و سورة البقرة و الشجرة هى المشار اليها بمراتب الهاء و ما ظهر بها اولها باطن باطن الباطن من حيث هو باطن و اخرها الظهور و عين الفيوضات و النور و الخطاب هو ذلك التحت و القائم (التحت القائم خ‌ل) بذلك الظل الذى هو النور و البقعة الوادى القائم بتلك الشجرة قال تعالى الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون اشارة الى الخطاب و قابل الخطاب و قال تعالى يوقد من شجرة مباركة اشارة الى دوام المدد بمشهد القيومية.

قال : من اصطلاح اهل الصناعة الحقيقية الموسوية المسماة فلسفية بالدلالة الهرمسية الحرفية القرآنية الحسابية الابجدية.

يريد بذلك ظهور المعلوم بعد صحو الموهوم فى مرآة المولود المكتوم فى روضات الجنات باثار رفيع الدرجات فالصناعة هى اخت النبوة و عصمة المروة و قوله الحقيقية كما قال تعالى و الله خلقكم و ما تعملون و قوله الموسوية اشارة استخدام الى ظهور الصناعة بموسى عليه السلٰم فجرت على خالته (حالته خ‌ل) بحق و على قارون بباطل يعنى عواقبها و ذلك لظهور الصناعة التكوينية و التدوينية بموسى الكليم فى التكميل و التتميم و قوله فلسفية اشارة الى فعل الظاهرة (الظاهر خ‌ل) و ظهوره و مرآة ظهوره بانها فعل حكيم يعنى تدبير (بتدبير خ‌ل) واحد فنظام الخلق كنظام (لنظام خ‌ل) الرزق و كنظام التكليف بالعبادات و كالدنيا و الآخرة و ما فيهما و ما بينهما و ما امرنا الا واحدة ،و ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة ، قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون فمن عرف ذلك و وقف على ذرات التكليف بل على احدها كالصلوٰة او على صنع البعوضة مثلا بالعلم الكرسى و العرشى فاز بكل العلوم و صحا له المعلوم و دبر المكتوم بقدر (و بقدر خ‌ل) ما يفوته من ذلك يفوته من مطلوبه و هى الدلالة الهرمسية و الاعداد الحرفية فى تنقلاتها فى زبرها و بيناتها و

الايماءات القرآنية و الحسابات الابجدية الوفقية و الفوقية.

و قال: من الحروف النورانية بطريق يسفر عن وجه الاشارة و يميت (يميط خ‌ل) عن لثام العبارة بخلاف من شيد ابنية الدلالة عليه و ضمنها ما شاء من الرموز اليه متوكلا علی الله سبحانه فيما شاء بما شاء و هو علی ما يشاء قدير و بعباده خبير بصير.

اعلم ان الحروف الهجائية علی قسمين نورانية و ظلمانية و کل منهما اما ملفوظ و اما مکتوب و اما مسرود و الکلام (و اما الکلام خ‌ل) علی النورانية فالملفوظ حرفان اشار بهما الی البدء (البداء خ‌ل) فی المخترعات لانها منه و التثنية اشارة الی تفرده تعالی و رسم (وسم خ‌ل) ما سواه و من کل شیء خلقنا زوجين و مجموعهما الی (اشارة الی خ‌ل) البحر الذی تحت العرش قال ادن من صاد ليتوضأ صاد (و صاد خ‌ل) حرفان م ن الی غير ذلك و المکتوب سبعة اشارة الی طوف (طواف خ‌ل) الاسبوع لأن السبعة اکمل الاعداد فتکون اذا کتبت بعدد حروف الفاتحة من غير تکرير احدا و عشرين اشارة بانتهائها اليها الی ان سر القرآن فی الفاتحة و المسرود خمسة اشارة الی الهاء اذ هی اقل الاسماء کما ان الهاء اظهر الاشارات يشار بذلك الی ان ليس بعد حذف حرف واحد مع انه اعلاها الا المسمی کذلك الهاء ليس بعد الاشارة الا المسمی الی غير ذلك من الاسرار. و قوله بطريق يسفر عن وجه الاشارة الطريق المشافهة لکونها تطرد العصافير بقطع الشجرة لا بالتنفير و لکن بشروطها و من شروطها کمال التلقی و تمامه اما کماله ففی اربعة وجوه باربعة وجوه: الاولی (الاول خ‌ل) فی الوجود بالنور الامری و الثانی فی العقل بالنور الابيض و الثالث فی النفس التی هی الروح و الصدر بالنور الاصفر و الاحمر و الرابع فی الجسم بالنور الاخضر و الازرق فالثلاثة الاول هی التمام و هی مع الرابع هو الکمال فالثالث يظهر فی الکعبة المربعة و الثانی يظهر فی البيت المعمور المربع و الاول يظهر فی العرش المربع و الکل معناه سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر.

و اعلم انه لما قال تعالی لهم الست بربکم افترقوا باعتبار احوالهم علی

ثلاث فرق الاولى قالوا بلى بكمال (لكمال خ ل) التلقى و تمامه يعنى ليس همهم الا القبول كما الهمهم عالمين بما اولاهم (بما اولاهم كما اولاهم خ ل) فظهروا علماء مهتدين ليس بينه و بينهم حجاب غيرهم و الثانية قالوا بلى مستعدين بنعم يعنى كانوا مستعدين للمعارضة حال الخطاب فحال ذلك بينهم و بين حظهم و لو قطعوا اعتبار انفسهم طاروا و فازوا و جرت عليهم صورة الخطاب و هم كارهون و حيل بينهم و بين ما يشتهون فقالوا بلى مع الذى اضمروا (اضمروه خ ل) فكانوا جاهلين فى علمهم غير مهتدين لرشدهم قال تعالى بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون و الثالثة قالوا بلى غير منكرين و لا عارفين فكانوا كما ترى و على الله سبحانه قصد السبيل فمن تعرف فى هذه الدار لحق باحد الفريقين على حسب حاله و الا ارجى لامر الله فمن كان عنده اثارة من علم فليجعلها بمعزل حالة التلقى حتى يدرك الملقى اليه بالمشافهة ثم لينظر و لا سبيل لسالك من غير هذه الطريق قال الشاعر :

اعدم وجودك لاتشهد له اثرا　　و دعه يهدمه طورا و يبنيه

و ذلك لأن الوجود ظل الموجود الفاعل لما يشاء بما يشاء (بما يشاء كيف يشاء خ ل) بلا مزاحمة و لا مصادمة لأنه المختار فيما شاء (فيما يشاء خ ل) فهم من فهم و اما الاشارة فإنّ فيها كمال الالقاء لقابل الالقاء (لقابل البقاء خ ل) بشرط ما ذكر بان يحك النطفة و يزيل الغلطة (الغلظة خ ل).

قال : اعلموا يا اهل الصناعة الدنياوية انكم متى طلبتموها للدنيا لم تظفروا بشىء منها مطلقا و ان طلبتموها للترقى الى مشاهدة العالم العلوى فربما تظفرون بشىء منها انما الاعمال بالنيات و انما لكل امرئ ما نوى.

اقول ما ذكره هنا من الامور المقطوع بها فلا تفسير له اجلى منه الا تفصيل الاحوال و ضرب الامثال الا و هو (الامثال و هو خ ل) يحتاج الى التطويل و لا داعى له هنا.

قال : و اعلموا ان علم هذه الصناعة من اشياء حقيرة لو صرحت لكم بها لحلفتم الايكون ذلك و قلتم كيف يكون هذا العزيز من هذا الحقير.

اقول الامر كما ذكر و كيف لاتكون حقيرة و هی ملقاة علی المزابل ينكرها كل جاهل و لكنها مثل لخساسة العبودية اذا دبرها الحكيم انغمست فی عزة الربوبية قال تعالی ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين فاذا عمدت الی هذه العبودية و فصلتها كما امرك الحكيم عليه السلٰم بان غسلت درن جسدها بالماء الطهور (الطور خل) و رين روحها بماء النور و توجهت الی العبادة التی هی صفة العبودية الظاهرة فی ظلمة الديجور و سحقت جسدها بمائها الذی هو العلم و النور و اقمت الصلوٰة فی الاصيل و البكور و زكيتها بالزهد عنها و صمت عن سوی الفطور و حججت اليها علی اعلی الكور مزاوجا بين الاناثی و الذكور و جاهدت تلك الكفار فی الليل و النهار حتی يظهر الدين و يخرج من الظلمات الی النور خرجت ملك (خرجت لك خل) اخت النبوة من باطن السور لأن هذا الحقير مثل حقارته عند الجاهل به كحقارة العبودية عند الجاهل بها و عزازته فی حقارته عند العالم به كعزازة الربوبية فی حقارة العبودية و الی ذلك اشار علی عليه السلٰم بقوله و خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم و العمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها فاذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد ه، فالانسان المكتوم مثل للانسان الادمی و هو مثل للانسان الكبير و الوضع واحد و التدبير واحد و المدبر واحد و الكل من ماء مهين و الكل فی قرار مكين و الی قدر معلوم فقدرنا فنعم القادرون.

قال : و اعلموا بان الموفق لهذا العلم اذا شاهد حقارة هيولاه استرجع الی مولاه و نطق بقوله ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن.

اعلم ان هذا الموفق له له حالتان حالة (حالته خل) العليا يری الله بالله فلايری ما سواه فهو الشاهد و المشهود و الشهادة و قال (قال خل) جعفر بن محمد عليه السلٰم لنا مع الله وقت هو نحن فيه (هو فيه نحن خل) و نحن هو و نحن نحن و هو هو الحديث ، لأن الشهادة حجاب ما لم تكن هی الشهود (المشهود خل) و لنا قالوا عليهم السلٰم المحبة حجاب بين المحب و المحبوب الخ ، و الحالة الثانية ان ينظر الی ذلك باعتبار انه مقام من مقامات الظهور و

الظاهر فیه (فیه ظاهر خل) قال علیه السلام لقد تجلی الله لعباده فی کلامه و لکن لایشعرون و هذه الحالة مقام الاسترجاع و محل الانتفاع و من نظر الیها بنفسها فهو من الهمج الرعاع (فهو الهمج الرعاع خل).

قال : و اعلموا ان هذا الشیء کانسان و له صورة مرآة ینتقش بها و هو ضمها و صورة المرآة براعة سورة البقرة و هی الف لام میم فمن قابل هذا الشیء بهذه الصورة و رأی الشیء منتقشا بالصورة و رأی الصورة متجلیة علی الشیء فاز (حاز خل) بالمطلوب و ملك کنوز الدنیا و الآخرة و صار علم الیقین و عین الیقین قبض یده و اما حق الیقین فذا درجة الکشف و هی للانبیاء خاصة العلماء ورثة الانبیاء و من لم یمکنه المقابلة بهذا الشیء الی هذه الصورة و لم یشاهد هیئة الانتقاش و لا هیئة التجلی فإنّه علی غیر طریق و لا استقامة و ذلك هو الصراط المستقیم.

قوله : هذا الشیء اشارة الی انسانهم فإنّ الانسان کانسان و صورة مرآته التی ینتقش بها هی من کونه (هی کونه خل) عقلا الی کونه عاقلا فی اکواره و ادواره و ذلك من اول التدبیر الی اخره فتفصیله و تقطیعه و حرقه بنفسه و تزویجه بها حتی یموت فی رابع الاکوار هذا فی عالم الغیب فاذا نزل نزل ماء قال تعالی ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون و المزن شجرة تحت العرش تقع منها النطفة فتسری فی النبات و تجری منها فی الاغذیة قوی لطیفة تبقی فی قبرها مستدیرة تحفظها الطبیعة فتجری تلك القوی فی الطعام فاذا طبخت المعدة ما هنالك صعدت مع الکیلوس فاذا طبخت ثانیة انقسم قسمین اعلاه کیموس هی الانسان الادمی و اسفله تدفعه القوی الی اعلی الطور فینبت شجرة تنبت بالدهن فی عالم الادوار و صبغ للاکلین و هذه الشجرة هی التی تفصل حتی یطیر غرابها و یرتفع حجابها فاذا فعلت (فعل خل) بها ما ذکر حتی تنزل ماء حصل منها المنی الملقح و ظهرت البیضة التی اشار الیها ابن ارفع راس فربها فی بطن امها ذات الوقود نطفة ثم علقة (ثم علقة ثم مضغة خل) ثم عظاما و یکسی لحما و ینفخ فیه الروح و هو الانسان الفلسفی الخیر الکریم الشجاع

العالم الناطق بالحق و الصواب عند اولی الالباب فتجلی الانسان المعلوم فی الانسان المکتوم بالصورة لأنه مثله و الی هذه المرآة اشار علی علیه السلٰم بقوله :

و انت الکتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمر

و النطفة و ما بعدها فی عالم الادوار فالانسان لایلد الا انسانا و لایکون الذهب الا من الذهب لا والله لایتکون الذهب الا من معدنه و فی معدنه و کل الذهب و الفضة معدن و العمل (العملی خل) فاسد و الله بذلك شاهد فهم من فهم و انما قال براعة سورة البقرة لأن سورة البقرة عبارة عن هذه الاحرف الثلاثة و هو اصح التفاسیر فیها من باب الحقیقة فالالف اشارة الی القلم الجاری فی السطور و هو هنا (عنا خل) الروح المذکور لأنه الاب المربی و الصابع المتهبی (الصانع المنهی خل) و اللام اشارة الی اللوح المحفوظ لکونه للنطفة حفوظ و هو البدر المنیر و ماء البئیر (البئر خل) و هی النفس یعنی الباء الموحدة و هی المرتبة الثانیة للالف و اول بیناته و مرکبه و انما یظهر الالف فی المیم التی هی نصف الفاء بواسطة اللام و المیم اشارة الی الارض المقدسة فی الجنتین المدهامتین فهذا (فهذه خل) مقابلة الصورة للانموذج و النقش و التجلی علیه فاذا سرت (سیرت خل) الجبال رأیت الارض بارزة، و قوله علم الیقین الخ ، علم الیقین یتحقق فی الصدر و یثمر الخوف المستلزم للهرب الموجب للنجاة و عین الیقین یشرق فی القلب و یثمر الرجاء المستلزم للطلب الموجب للوجدان و حق الیقین ینجلی فی الفؤاد و یثمر ایثار الله علی ما سواه فالفؤاد نقطة فی القلب و القلب نقطة فی الصدر و الصدر نقطة فی الملك فالملك محل القدر (محل الصدر خل) و الصدر محل الصور المجردة عن المادة و القلب محل المعنی المجردة (المجرد خل) عن المادة و الصورة و الفؤاد محل الصحو للمعلوم عند محو الموهوم کما قال علی علیه السلٰم لکمیل و فیه یظهر التجلی بالمتجلی له به .

قال : و اعلموا بان هذه الدلالة من العلم هی اصعب الدلالات و لولا عزازة هذا العلم و صیانته ماضمن المبدع الاول کتابه المبین الف لام میم ذلك الکتاب

لا ريب فيه .

وجه صعوبة الدلالة انها (انه خ ل) انما تدرك بغير عالم الاجسام فی غير عالم الزمان بل اسفل ما تدرك به بتعريف اهل الملكوت و اهل الجبروت فی الدهر و اعلی ما تدرك به بتعريف اهل اللاهوت فی السرمد و ای شیء اصعب من ذلك علی من لم ير تلك المسالك ثم لما كان الفاعل الاول واحدا و هو الحق كانت (كان خ ل) صفته الاحدية و صفة فعله الواحدية و سرت الوحدات فی اثر افعاله فلما ظهر الوجود الحق بالوجود المطلق فی الوجود المقيد كان كما قال الشاعر :

كل شیء فيه معنی كل شیء (شیء ظ) فتفطن و اصرف الذهن الی
كثرة لا تتناهی عددا قد طوتها وحدة الواحد طی

فكل شیء يشهد لكل شیء فكان الكتاب التدوينی الذی هو القرآن طبق الكتاب التكوينی الذی هو العالم بل العالم كتاب تدوينی و القرآن كتاب تكوينی الا ان القرآن الثقل الاكبر و العالم الثقل الاصغر كل منهما مبنی علی صاحبه لن يفترقا حتی يردا لجامع لهما الحوض فصارت الحروف النورانية التی توحشت بها الاغيار كما انست بها اولوا الابصار فيها جميع ما فی السورة من الاحكام و الامثال و الاخبار و الاسرار الی غير ذلك كما كانت الكيان فی المغنيسيا كذلك بل فی كل انسان كما هو عيان لمن له عينان .

قال : و اعلموا بان هذه الحروف هی حروف (الحروف خ ل) النورانية التی توحشت بها اوائل السور و عددها نيف و سبعون حرفا بالتكرار و اربعة عشر حرفا من غير تكرار فی تسع و عشرون (عشرين خ ل) سورة و القمر قدرناه منازل .

وجه كونها نيفا و سبعين (عشرين خ ل) حرفا ظهورها بالعدد الكامل فی مرتبة الاحاد بالسبعة (بالتسعة خ ل) و فی مرتبة العشرات بالسبعين و وجه كونها اربعة عشر من غير تكرير ان هذا العدد هو عدد يد قال (قال الله خ ل) تعالی يد الله فوق ايديهم ، و السماء بنيناها بايد ، بل يداه مبسوطتان اليد اليمنی الحروف

النورانية و تلك قبل قال تعالى سبقت رحمتی غضبی فلذلك اطلق عليهما اليمين و الشمال و لأن (الشمال لأن خل) الحروف هی الابداع الثانی و هی مظاهر لتلك الحروف الاولية بعد الالف الاول التی هو النفس الرحمانی و اما هذه الالف الذی (الذی هو خل) فی ابجد فهی (فهو خل) الهمزة و هی شرارة من تلك النار و ذرة من ذلك الغبار ، قوله فی تسع و عشرين سورة كونها فی تسع و عشرين سورة اشارة الی عدد الحروف بعد الالف اللينة علی تأليف اهل التهامة و اسراه (اهل تهامة و السراة خل) بذكر لام الف من حروف الهجاء و هو مظهر الالف الاول و صورة له و لهذا قيومية بهذه الحروف كما لذلك الالف الاول و انما ذكرت الحروف النورانية التی هی قصبة الياقوت ذات الاربعةعشر مقاما و لم تذكر (لم نذكر خل) الظلمانية معها لتأصلها و تبعية تلك فترك ذكرها فی مقام النور اشارة الی عدمها فيه و ان وجدت ثانيا و بالعرض به و (قوله خل) و القمر قدرناه منازل اشارة الی ان القمر يزيد الی اربع عشرة بعدد النورانية و ينقص فی اربع عشرة (اربعةعشرة خل) ليلة بعدد الظلمانية و اشارة الی النفس الكلية و ظهورها فی العلويات الاربعةعشر غيبا و شهادة نورانية و فی السفليات الاربعةعشر غيبا و شهادة ظلمانية الی اسبوعی النفس الفلسفية.

قال : و اعلموا بان طريق الدلالة علی هذه الاحرف النورانية بعلم البسط (البسيط خل) هذا فيما اصطلحناه علی هذا (هذه خل) الانموذج من دون تكسير (كسر خل) و نتكلم علی هذه الحروف الثلاثة ببعض من طريق البسط و الاختصار و الا فالكلام علی بسط الحروف تتعذر عن حمله الاوراق و فيما قاله الوصی عليه السلٰم لو اردت (اريد خل) ان اتكلم علی الف الحمد لاوقرت منها سبعين وقرا و هذا اعظم شاهد ما اورده باب مدينة العلم علی عليه السلٰم ان علم (علی ان علم خل) البسط بحر لا ساحل له.

اقول هذا الكلام مضت الاشارة اليه و هو ظاهر ، بقی هنا شیء هو انه قد مر عليك ان كل شیء فيه معنی كل شیء و كلما قرب من المبدأ كان اكمل و اشمل و الحروف هی الابداع الثانی و هی الفاظ اسماؤها الفاظ و لها معانی

(معان خ‌ل) و هی الورق الخارج من خلال السحاب و صورها بها (لها خ‌ل) اعداد و کذا صور اسمائها و کل حرف مصدر فی اسمه لأنه لفظ کاسمه و لیسهل فهمه الا الهمزة صدرت بالهاء لقرب المتحرکة من الهاء فی المخرج و لثلاثة یلتبس (و لئلایلتبس خ‌ل) اسمها و صورتها بالالف اللینیة (اللینة خ‌ل) بل الاولی و انما صدر اسم اللینة بالمتحرکة لأن المتحرکة اول مظاهر اللینة و اشبه الحروف بها صورة و عددا و للفرق بینهما لانها لایحویها اسم متشخص و ان عبر به عنها لظهورها فی سائر الحروف بخلاف المتحرکة ففرق بینهما فی الاسم لأن الهاء مجاز المتحرکة التی هی الهمزة و الهمزة مجاز اللینة فافهم و اصل الاعداد اشارة الی النقطة التی فی (الی النقط التی هی فی خ‌ل) المعدود باعتبار رتبته بالنسبة الی الوسائط الفعالة فکل (فلکل خ‌ل) حرف هیئة فی المرتبة الاولی و عدد غیر کونه فی المرتبة الثانیة و هما غیر ذلک فی الثلاثة (الثالثة خ‌ل) و کذلک فی الرابعة کما (کما مر خ‌ل) هو مبین البسط الترفع (الترفعی خ‌ل) فی مراتبه الثلاث الا انه فی الرابعة من اولی الثلاث اقرب شبه بالاولی لأنه الدور الثانی لأن التثلیث اکمل سطح فی شرف الوحدة لترکبه من ثلاث نقط و کل حرف له عدد یظهر فیه فی الاولی و یظهر فی اخر فی اخر فی الثانیة و فی الثالث فی الثلاثة (و یظهر فی اخر ثالث فی الثالثة خ‌ل) و کذلک اسمه و زبره و بیناته و تکریره و فی وزنه و فی نسبته الی مثله من الانسان و المتکفل بذلک علم الجفر الذی املاه صلی الله علیه و آله علی علی علیه السلٰم بربوات المقدسین فوق احساس الکروبیین و فوق غمائم النور علی جبل فاران و کل حرف بذلک المعنی یتضمن کل شیء فی عالمه حتی قال الباقر علیه السلٰم علم کل شیء فی عسق معنی (یعنی خ‌ل) کلما انطوی علیه الف فهو فی الف قال علیه السلٰم انا باطن السین و کلما اشتمل علیه اللام فهو فی العین و کلما حواه المیم فهو فی القاف المحیط بالدنیا فبسط الحروف یملأ الدنیا و الآخرة و قوله لاوقرت سبعین وقرا تمثیل لاهل التمثیل و الا فهو تحدید بالقلیل و کیف (کیف لا خ‌ل) و انما تحد الادوات انفسها و تشیر الالات الی نظائرها و این نظیر

الف الحمد و این قوله تعالی و البحر یمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله و قد اشار الکاظم علیه السلٰم فیها الی العیون الخمس و الجمتین.

قال: و عنه صلی الله علیه و آله مازالت امتی بخیر ما وقر صغیرها کبیرها فانظروا هذا الحدیث ما اشبهه بکلام الوصی علیه السلٰم ایضا و قول الشاعر:

لو کنت اعلم انی لااوقره   کتمت سرا بدا لی منه بالکتم

الی اخر الابیات، فانظر یا اخی ان شممت روایح القبول کیف التباین فی هذا اللفظ من کلام النبی و الوصی علیهما السلٰم و کیف الاتفاق فی المعنی بینهما و لله در القائل:

اعرض فی قولی بلیلی و تارة   بهند و ما لیلی عنیت و لا هند

(فما لیلی عنیت و لا هندا خ ل)

اراد بالاتفاق بین اوقر و بین وقر الموافقة فی حروف الهجاء فی الجملة و هو باب شریف یشتمل علی سر لطیف و هو فی القرآن یراد به تفسیر ظاهر الظاهر و قد یراد به باطن التأویل و هو مقام صعب المرتقی لایکاد یثبت علیه قدم الا لمن عرف حیث و لم و کیف و عرف مفصوله و موصوله و اخلص لله العبودیة و اما غیر ذلك فهو و ان حفظ شیئا غابت عنه اشیاء فمعنی وقر صغیرها کبیرها ان صغیرك حمل کبیرك الی بلد لم تکن بالغا لها الا بشق الانفس و هو قوله تعالی و جعل لکم من جلود الانعام بیوتا تستخفونها یوم ظعنکم و یوم اقامتکم و من اصوافها و اوبارها و اشعارها اثاثا و متاعا الی حین و تلك البلد هی الوطن فی قوله علیه السلٰم من الایمان حب الاوطان و هو الذی اشار علیه السلٰم الیه بقوله مازالت امتی بخیر و الخیر هو الایمان لقوله تعالی هو خیر ثوابا و خیر عقبا و اشار علی علیه السلٰم بقوله سبعین وقرا الی العین فی عسق کما مر و الی انه هو العدد الکامل لا خصوص هذا العدد و کذلك قول الشاعر و امهال القلم فی هذا المیدان یتسع مجراه و لیس هذا مدعاه.

قال: و اعلموا ان الکلام علی البسط له طرق شتی فمن ذلك الکلام علی الالاف من الف لام میم یحتمل ان المقصود بها فی هذا الموضع واحد فإن صح

(صح كذلك خ‌ل) فهى لم تزل الف على حالها و يحتمل ان المقصود بها عشرة فإن صح فهى حرف ى ، و يحتمل ان المقصود بها مائة فإن صح كذلك فهى حرف ق ، و يحتمل ان المقصود بها الف فإن صح فهى حرف غ و قد حال بينك و بين معرفتها صدف العبارات و قشر الاشارات فإن انت ازلت القشر تمكنت مما فى باطنها و الا فانت على شفا جرف هار و الله سبحانه يقول الحق و هو يهدى السبيل .

هذا كلامه زيد فى مقامه بلا زيادة و لا نقصان قوله فمن ذلك الكلام على الالاف من قوله الف لام ميم الخ ، قد مر بيانه مرارا مرموزا و مشروحا و ما ذكره من البسط الترفع (الترفعى خ‌ل) العددى لا الحرفى و لا الطبيعى و الحق فى هذه الالاف لمن جاس خلال تلك الديار و نظر بعين الاعتبار التى تبوأت عشرة بيوت اذ كل نظر سوى نظرها كبيت العنكبوت ان الف الف قائم فهو واحد فى كل مقام و ان ظهر فى مرتبة العشرات و المئات فإنّ ذلك ظهور صفات و رسوم بينات و اما الف لام فهى الف مبسوط لها من حروف الواو الباء الموحدة و من المراتب (المراتب الباء المشيدة يعنى القصور العشرة و اما الف ميم فهى الف راكد لها من الحروف خ‌ل) الياء و من المقامات ثمانية و عشرين فهى فلك المنازل و منازل الحروف و قد مضى بيان الاشارة اليها فى الصناعة .

و اعلم انى ساعة وصلنى كلامكم لم استقر حتى كتبت هذه العجالة لساعتها و لم استقص فى الكلام لأن الغاية الصلة و الامتثال و يحصل باقل من ذلك و الا فمااظنها تتم الا بالمشافهة مع الشروط و لقد هممت بالوصول (بالوصل خ‌ل) الى خدمتكم فعاق الدهر و لله عاقبة الامور و اقول :

سلامى على جيران ليلى فانها اعز على العشاق من ان يسلما
فان ضياء الشمس نور جبينها نعم وجهها الوضاح يشرق حيثما

و الحمد لله رب العالمين . وصلت و اتصلت و انفصلت فى الثالث عشر من شوال سنة ١٢٠٨ ثمان و مأتين و الالف (و الف خ‌ل) حامدا ذاكرا مصليا مسلما (و لله الحمد خ‌ل) .

شرح الفوائد
في جواب الآخوند الملا مشهد ابن حسين علي

من مصنفات
الشيخ الاجل الاوحد المرحوم
الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائي
اعلى الله مقامه

فهرس شرح الفوائد

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمّد و آله الطاهرين.

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الأحسائى انّ جناب الموفّق المسدّد و الأكرم الممجّد جناب الآخوند الاوحد الملّا مشهد ابن المقدس العلى المبرور حسين على سلك الله به رضاه و بلّغه ما يتمناه من امر آخرته و دنياه قد التمس منّى اثبات بعض الكلمات فى بيان معنى ما ذكرته و اشرت اليه فى الرسالة التى سمّيتُها بالفوائد و هى مشتملة على اثنتى عشرة فائدة لأنّها لما كانت مشتملةً على معانٍ لم يذكرها احدٌ من العلماء و لم يعثر عليها شخص من الحكماء حتى كانت مع تأصّلها فى اليقين و ابتناء الحقّ عليها فى الدين غريبة مجهولة اذ لم تجرِ على الخواطر و لم تكتب فى الدفاتر و انما نبّهوا عليها ائمة الهدى فى الاخبار المروية عنهم عليهم السلام و فيما فسّروه من كتاب الله تعالى فاشار الىّ سلّمه الله و بلّغه كل ما يتمناه من امور دنياه و عقباه ان ابيّن ذلك بياناً يفهم منه عبارة تلك الرسالة و يحصل منه صريح الدلالة و ان لم يذكر الدليل لانّ الغاية معرفة عباراتها و الوقوف على اشاراتها و كان ذلك الالتماس منه فى طريق سفرنا مع جنابه المحترم الى مكّة المشرّفة و معلوم انّ فى مثل تلك الحال لايتمكن الانسان من اثبات الاستدلال لكثرة الاشتغال (الاشغال خ ل) و الملال و غاية التشويش و الاستعجال بالحلّ و الارتحال و ذكر لى ايّده الله تعالى انّ هذا امر واجب لتوقف الانتفاع بها و فهم عباراتها عليه فحيث كان ذلك عندى معلوماً لعدم الأُنس بها و لم تكن تلك المعانى مذكورة فى كتاب و لا جارية (طارية خ ل) فى سؤال و لا جواب ليراجع الطالب ذلك الكلام ليفهم منه المراد و انما هى اشياء بالنسبة الى ما ذكره العلماء و الحكماء غريبة مبتكرة و ان كانت بين ائمة الهدى (ع) و بين خواص شيعتهم مذكورة مشهورة (مشتهرة

خ ل) و كان سلّمه الله على ما التزمت[1] نفسى من حقّه ملتمساً لذلك اوجبت ذلك الالتماس علىَّ الّا انّى آتٍ بما يسهل الاتيان به لأنّ هذا منّى فى (مثلِ خ ل) هذه الحال غاية المقدور و لايسقط الميسور بالمعسور مستعيناً بالله على الأداء و سائلاً منه عز و جل الرضا انّه على كل شىء قدير و صدّرت المتن بقولى قلتُ و البيان بقولى اقول ليتبين من ذلك الفروع و الاصول.

قلت انّى لمّا رأيتُ كثيرا من الطّلبة يتعمّقون فى المعارف الالهية.

اقول و ذلك لشدّة تحقيقاتهم و كثرة تدقيقاتهم و ايراداتهم للاشكالات و اثباتهم للاعتراضات حتى لاتكاد تجد شخصين متوافقين و ذلك لاختلاف افهامهم و انظارهم و تغاير مذاقاتهم و اعتباراتهم و السبب فى ذلك انهم يقولون انّ الاعتقادات امور عقلية و لايجوز التقليد فيها و يلزم من هذا انّ كل واحد يثبت ما يفهمه و حيث[2] كان الظاهر تابعاً للباطن و دليلاً عليه كما قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك (هنالك خ ل) لايعلم الا بما هيٰهنا ه، و انت اذا نظرت الى صور اجسامهم و كلامهم و افعالهم الطبيعية رأيتها كلها مختلفة و هى صفة بواطنهم و اذا (فاذا خ ل) جرى كل واحد منهم على مقتضى طبيعته[3] خاصّة كما هو معنى قولهم ان الاعتقادات امور عقلية لايجوز فيها التقليد وجب ان يختلفوا و لايتفقوا بخلاف الذين يعتقدون بعقولهم بما يفهمونه من شىء واحد بان يكون كل واحد منهم طالباً للمراد (طالب المراد خ ل) من ذلك الشىء الواحد فانهم لايختلفون لاجتماعهم عليه، مثاله اذا نظر جماعة الى شخص حاضر عندهم فانهم لايختلفون فى وصفه اختلافاً كثيرا لأنّ افهامهم فى ادراك صفاته تابعة لأبصارهم فيفهمون مما رأوا و هؤلاء مثال العلماء الذين يعتقدون بعقولهم بما علّمهم الله تعالى و اخبرهم نبيّه صلى الله عليه و آله

---

[1] (الزمت نسخة. م. ص)

[2] (يفهمه حيث نسخة. م. ص)

[3] (طبيعة نسخة. م. ص)

و اوصياؤه عليهم السلام فانّهم لايكادون يختلفون لأنّ كلام الله و كلام نبيّه و اهل بيته عليهم السلام يجمعهم و امّا الذين يعتقدون ما يخطر على خواطرهم من غير امر جامع ترجع تلك الخواطر اليه بل كل واحد منفرد عن غيره فانهم كما كانوا مختلفين فى الصور لاتجد اثنين على صورة واحدة كذلك هم فى اعتقاداتهم.

قلت و يتوهمون انهم تعمّقوا فى المعنى المقصود.

اقول المراد انهم يتوهمون انّ تدقيقاتهم انما هى فى تحقيق الحق الذى هو المقصود و ليس كذلك لانّ المعنى المقصود هو معرفة الله كما وصف نفسه على السنة اوليائه لا على السنة المتكلمين و الحكماء فاذا كان تعالى اكمل الدين لنبيّه صلى الله عليه و آله و نبيه قد استحفظه كله عند اوصيائه (اوليائه خل) عليهم السلام قال الله اليوم اكملت لكم دينكم فمن اراد ان يعرف الله بعقله فليعرفه بما وصف به نفسه و لاوصف نفسه الّا على اَلْسنة اوليائه فالواجب ان ينظر فيما قالوا و يفهم ما ارادوا و امّا من لم ينظر فى ذلك و يريد ان يعرف الله سبحانه فإنّه لايقع فهمه الّا على الباطل لأنه ماوصل الى الأزل و لم يره ليصف ما رأى و العقول لاتدرك تلك الأمور المقدّسة عن الادراك فكيف يعرف الله من لم يأخذ عن الله سبحانه.

قلت و هو تعمّق فى الالفاظ لا غير.

اقول لأنّهم اذا لم يصلوا الى القديم تعالى و لم ينزل اليهم كان ما يعرفون ما يدلّهم اللفظ عليه و لهذا قالوا ان الوجود يطلق على الله تعالى (سبحانه خل) و على المخلوق بالاشتراك المعنوى لأنهم يقولون ان المفهوم منه هو المعنى المصدرى الرابطىّ او النسبىّ او البسيط المعبّر عنه بالفارسية بهَسْت و هذا عندهم هو حقيقة الشيء سواء كان واجباً ام ممكنا فيلزمهم ان يكون الخالق عز و جل و المخلوق من سنخ واحد فيلتزمون به و لا شك ان من كان كذلك فهو مشابه لغيره و يلزم منه القول بالحدوث فى الواجب تعالى و لو انهم رجعوا فى تعقّلهم و فهمهم الى ما وصف به نفسه لاستقام اعتقادهم مثل قوله تعالى ليس

كمثله شيء فإنّ من صدّق بما انزل فى كتابه بانه تعالى ليس كمثله شيء لم يقل بان الوجود يصدق على الرب و العبد حقيقة بطريق الاشتراك المعنوى لاستلزام ذلك المساواة التى هى اشدّ من المماثلة و من قال بالاشتراك المعنوى فإنّه انما عوّل على مدلولات الألفاظ فإنّ وجود الله تعالى وجود فى الحقيقة و وجود العبد المخلوق الفانى وجود فى الحقيقة و هذا هو معنى قولى و هو تعمّق فى الألفاظ لا غير.

قلت رأيتُ انه يجب علىّ اَن اروّعهم بعجائبَ من المطالب.

اقول انّى لمّا اردت هداية من سبقت له العناية بالنجاة لايمكن ذلك منّى فى حق من عنده علم بشيء خصوصاً من تسمّىٰ نفسه بالعلم[1] فإنّه قد انس باشياء لاتقدر نفسه على مفارقتها و لايقدر ان يقال فيه انه كان لايعلم حتى تعلّم فاذا سمع خلاف ما عنده ردّه بمثله من كلامهم فترضى نفسه بالبقاء على الحالة الأُولىٰ و امّا اذا ذكرت اشياء لم يسمع بها و لم تذكر قطّ فلايكون له سبيل الى فهمها فضلاً عن ردّها لأنّ نفسه ترتاع اذا سمع شيئاً غريباً فتطلب الاطلاع عليه مع الغفلة عن معارضته فيكون حينئذٍ قلبه فارغاً فيتمكّن من هذا الأمر الجديد الذى فيه نجاته و هذا معنى قولى اَن اروّعهم بعجائبَ من المطالب.

قلت لم يذكر اكثرها فى كتاب و لم يجر ذكرها فى خطاب.

اقول لم يذكر اكثرها فى كتاب يعنى انه قد يذكر بعض منها الّا انه ليس على هذا النحو من البيان او يذكر مجملاً مثل ما يأتى فى ذكر الحصص (حصص خ ل) الحيوانية فى الانسان و الفرس و الطير فانهم يذكرون انها من حقيقة واحدة هى الحيوان و انها متساوية و انما يميّزها الفصول و انا قد ذكرتها على نحوٍ ماعثر عليه الحكماء و لاوقف عليه العلماء لأنّهم يأخذون تحقيقات علومهم بعضٍ عن بعض و انا لما لم اسلك طريقهم و اخذتُ (آخذ خ ل) تحقيقات ما علمت عن ائمة الهدى عليهم السلام لم يتطرق على كلماتى الخطاء لأنّى ما اثبتُّ

---

[1] (من تسمّىٰ بالعلم نسخة . م . ص)

فی کتبی فهو عنهم و هم علیهم السلام معصومون عن الخطاء و الغفلة و الزلل و من اخذ عنهم لایخطی من حیث هو تابع و هو تأویل قوله تعالی سیروا فیها لیالی و ایاماً آمنین و قولی و لم یجرِ ذکرها فی خطاب یعنی انّه لم یذکر فی الأحادیث الّا (انّه انما یذکر فی الأحادیث خ ل) بالاشارة و التلویح لأهله و علی الله قصد السبیل.

قلت و یکون ذلك بدلیل الحکمة.

اقول الحکمة قد تطلق و یراد بها الحکمة العلمیة و قد یراد بها الحکمة العملیة و نحن نرید بها الحکمة العلمیة و العملیة معا لأنّ دلیل الحکمة هو الدلیل الکشفیّ العیانی الذی یخبر به المستدل بعد معاینة ما اراد من معانی الفاظه لا مجرّد الألفاظ و الکل یدعی ذلك و لکن الدعوی بغیر شروط المدعی باطلة فنقول دلیل الحکمة هو العلمیة و العملیة بشروطهما معا لأنّ احدهما لایکفی عن الآخر و ان کان بشروطه و شروط العلمیة ان یجمع قلبه علی استماع المقصود و التوجه الیه من غیر ان یرید العناد و الرّدّ لأنه لو استمع و هو یرید الردّ و العناد کان مشتغلاً بغیر ما هو بصدده فیتفرق قلبه و لایفهم المراد و ان لاترکن نفسه الی ما انست به فإنّ حبّ الشیء یعمی و یصمّ حتی انه یصعب علیه مفارقة ما عنده و ان ظهر له کونه مرجوحاً فیتکلف فی الجواب عمّا یخالفه و ان لایعتمد علی مجرّد ما عنده من القواعد و الضوابط فإنّ من اعتمد علی ذلك غالباً لایکاد یصیب الحق بل یری کل ما یوافق قواعده صحیحا و ان کان عند نفسه مرجوحا فاذا التفت الی مرجوحیته اغمض عنه اعتماداً علی قواعده و یری کل ما یخالفها باطلا و ان کان وجد فی نفسه راجحیته او حقیّته اتّکالاً علی قواعده و لعلّ الغلط انما هو فی قواعده (القواعد خ ل) اِمّا فی اصل صحّتها او فی عمومها فاذا ترك العناد و الرکون و الأنس بالمسألة و عدم الالتفات الی القواعد و انما ینظر فیما یرد علیه من الکتاب و السنة و فیما اراه الله تعالی (سبحانه خ ل) من آیاته فی الافاق و فی نفسه بمحض فهمه و ذکاؤه بحیث یکون متعلّماً من الکتاب و السنة و آیات الله سبحانه قابلاً منها مصدّقاً لها فیکون تابعاً و لایکون مؤولاً للکتاب و

السنة و آيات الله سبحانه على ما يلايم مراده و شهوته فيكون متبوعاً و هی تابعة له و شروط العملية ان يكون مخلصاً لله عز و جل فی توحيده و عبادته بحيث لايكون له غرض الّا رضاالله سبحانه فی كل شیء فاذا تمّت له شروط العلم و شروط العمل جميعاً على الوجه المطابق للكتاب و السنّة حصل له دليل الحكمة الذی لايعرف الله الا به.

قلت لأن الذی كانوا طلبوا به الغاية دليل المجادلة بالتی هی احسن.

اقول و اعنی بدليل المجادلةِ (بالتی هی احسن خ‌ل) ما ذكره العلماء فی كتبهم من البراهين و الأقيسة بكل انواعها كما هو مقرّر فی المنطق و فی علم الأصول و هذه الأدلّة انّما هی مستنبطة من ادراكات عقولهم و افهامهم و لو عرف بها الله تعالى لكان مدركاً بعقولهم (لعقولهم خ‌ل) و افهامهم، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا، هذا اذا كانت المجادلة بالتی هی احسن بان يكون (يحكم خ‌ل) الدليل على نحو ما قرّر فی محله و امّا لو كان بخلاف ذلك لم‌ينتفع به و ان كان فی غير معرفة الله سبحانه.

قلت و ذلك لايوصل الّا الى عالم الصور او المعانی.

اقول يعنی انّ دليل المجادلة بالتی هی احسن على كمال ما ينبغی فيه لايوصل الّا الى عالم الصور التی هی المحدودة بالأبعاد سواء كانت جوهرية كالنفوس او عرضية كالأشباح المثالية او الى المعانی التی هی الذوات الماديّة سواء كانت مادتها عنصرية ام نورية ام غيرهما كمعانی المصادر لأنّ المراد بها ما هو اعمّ من الذوات الاصطلاحية اعنی ما وضعت الالفاظ بازائها او ما ليس بجثّة و سواء كانت كلية ام جزئية لأنّ المراد منها حقايق الأشياء المطلقة سواء كانت الموادّ خاصة ام الأشياء المركبة منها و من الصور مع قطع النظر عن التركيب و الحاصل ان جميع ذلك اعنی ما يكون مدركاً و متحصلاً بدليل المجادلة لاينفكّ عن الاشارة العقلية او الحسّية و كل ذلك مستلزم للحصر و الاحاطة و كل شیء من ذلك غير جايز فی معرفة الذی لاتدركه الأبصار و لاتحويه خواطر الأفكار فلذا قلنا بان هذا الدليل لايوصل الّا الى عالم الصور او

المعاني و ما كان كذلك امتنع استعماله فيما ليس كذلك.

قلت و لايوصل الى معرفة الاشياء كما هي كما قال (ص) اللهم ارني الاشياء كما هي.

اقول انّ دليل الحكمة يوصل من استعمله الى معرفة حقايق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر و هي التي سألها صلى الله عليه و آله من ربّه ان يُريه ايّاها لأن الأشياء اذا نظرت اليها من حيث هي مع قطع النظر من مشخصاتها و مميّزاتها كانت مجردة عن كل ما سوىٰ ذواتها و الشيء اذا نظرت اليه مع قطع النظر عن جميع مشخّصاته و مميّزاته خلص من جميع الجهات و الكيفيات و النسب و اذا خلص من ذلك كله تجرّد عن الاشارات و الهيئات و الأوضاع فلايكون معنى و لا صورة لاستلزامهما الاشارة.

قلت و لايوصل الى ذلك الا دليل الحكمة.

اقول لأنه يوصل الى معرفة الشيء معرىً عن كل شيء حتى عن جهة التعرّي و التجرّد عن الكيف و الاشارة بخلاف غيره من دليل الموعظة الحسنة و دليل المجادلة بالتي هي احسن.

قلت و ارجو الله في ذلك ان يهدى به من التمس الهدى بهذا الدليل سواء السبيل و حسبنا الله و نعم الوكيل.

اقول و انما قلتُ من التمس الهدىٰ بهذا الدليل لأنّ من كان كذلك لا بدّ ان يكون همّه رضاالله لا غير و من كان كذلك لايقصد العناد و لا الركون الى ما آنست به نفسه و ان تبيّن له انه مرجوح و لايرجع الى قواعده لا غير مع انّ ما خالفه ايضاً جارٍ على قواعد تعارض قواعده و ربما تكون اصحّ منها و انما يطلب الحق و هو حينئذ محسن لعدم تقصيره و قد ضمن الله لمثل هذا ان يهديه الى الحق الذي يرضى به كما قال الله تعالى و الذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا و انّ الله لمع المحسنين و لايكون في الحقيقة مجاهداً في الله الا اذا وفق لاستعمال هذا الدليل و ذلك لأنّ الله سبحانه لايخلف وعده و لو (فلو خ ل) كان ما يدعونه يصدق باستعماله انه مجاهد في الله لكان كل من فعل ذلك وصل الى العلم

الذوقى لضمان الله تعالى للمجاهد فيه[1] فلما لم يصل اولئك الى العلم العيانى بمثل استعمال المجادلة بالتى هى احسن علم بان ذلك لاتتحقق به المجاهدة فى الله و انما تتحقق باستعمال دليل الحكمة بشروطه التى يتحقق بها دليل الحكمة من مثل الشروط التى ذكرناها (ذكرنا خل) التى هى الصدق فى العلم و العمل كما اشرنا اليه سابقا.

قلت: الفائدة الاولى فى ذكر تفصيل الادلّة الثلاثة.

اقول يعنى فى ذكر بيان اقسامها و انها تنقسم باعتبار انواعها الى ثلاثة ادلة.

قلت و ذكر مستندها و شرطها.

اقول يعنى فى ذكر منشأها الذى تتحصل هى منه و شرطها الذى يتحقق (تتحقق خل) به على كمال ما ينبغى.

قلت اعلم هداك الله ان الادلّة ثلاثة كما قال سبحانه لنبيه (ص) ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن فالاول دليل الحكمة.

اقول يعنى انّ قوله تعالى ادع الى سبيل ربك اى الى ما يريد الله سبحانه من عباده المكلفين باحد ادلّة ثلاثة لأنّ المدعوين من المكلّفين ثلاثة انواع فإن كانوا من الحكماء العقلاء و العلماء النبلاء ادعهم الى الحق الذى يريد الله منهم من معرفته بدليل الحكمة يعنى بالدليل الذوقى العيانى الذى تلزم منه الضرورة و البداهة بالمستدل عليه لأنه نوع من المعاينة مثل ما قلنا فى كثير من كتبنا و مباحثاتنا لمن يقول انّ حقايق الأشياء كامنة فى ذاته تعالى بنحوٍ اشرف ثمّ افاضها الخ ، قلنا[2] لا بدّ (و خل) ان يكون لذاته تعالى قبل الافاضة حال مغاير لما بعد الافاضة سواء كان التغيّر فى نفس الذات ام فيما هو فى الذات لأنه ان حصل

---

[1] (للمجاهد فيه ان يهديه سبيله نسخة . م . ص)

[2] (بأن قلنا نسخة . م . ص)

التغيّر (التغيير خ ل) فی الذات لزم حدوث الذات و ان حصل التغيّر (التغيير خ ل) فيما هو فی الذات اعنی حقايق الأشياء فقد كانت الذات محلاً للمتغير المختلف و يلزم حدوث الذات و هذا شیء قطعیّ ضروریّ من نوع دليل الحكمة و هو اشرف الأدلة و لهذا قدّمه الله سبحانه و قلنا فالأوّل دليل الحكمة.

قلت و هو آلة للمعارف الحقيّة.

اقول يعنی ان دليل الحكمة آلة لتحصيل المعارف الألهيّة الحقيّة و به يعرف الله لا بغيره من الأدلة و الذين يطلبون معرفة الله بغيره مثل دليل الموعظة الحسنة كما[1] اذا قلت ان اعتقدت انّ لك صانعاً فلا شكّ فی كونك ناجياً من عقوبته و ان لم تعتقد لم تقطع بنجاتك من عقوبته بل يجوز ان يعذّبك فلايحصل لك القطع بالنجاة الّا مع اعتقاد وجوده تعالی فهذا مثل نحو دليل الموعظة الحسنة و مثل ذلك[2] لاتحصل به المعرفة الحقّة و انما هو بيان طريق السلامة و كذلك مثل دليل المجادلة بالتی هی احسن كما اذا قلت ان كان فی الموجودات قديم خالق و ليس بمخلوق ثبت الواجب تعالی و الّا فلا بدّ لها من صانع اذ يستحيل ان توجد نفسها او توجد بغير موجد لها و كلا الوجهين محال و هذا مثل دليل المجادلة بالتی هی احسن و مثل هذا لاتحصل به المعرفة الحقّة و انما[3] يقطع حجة المخالف بخلاف مثل دليل الحكمة كما اذا قلت انّ كل اثر يشابه صفة مؤثره و انّه قائم به ای بفعله قيام صدور كالكلام فإنّه قائم بالمتكلم قيام صدور و كالأشعة بالمنيرات و الصور فی المرايا فالأشياء هی ظهور الواجب بها لها لأنه تعالی لايظهر بذاته و الّا لاختلفت حالتاه و لايكون شیء اشدّ ظهوراً و حضوراً و بياناً من الظاهر فی ظهوره لأنّ الظاهر اظهر من ظهوره و ان كان لايمكن التوصل الی معرفته الّا بظهوره مثل القيام و القعود فإنّ القائم

---

[1] (الموعظة الحسنة لايحصل بهم معرفة الحقة و ذلك كما نسخة م . ص)

[2] (و مثل هذا نسخة . م . ص)

[3] (و انما هو نسخة . م . ص)

اظهر فى القيام من القيام و ان كان لايمكن التوصّل اليه الا بالقيام فتقول يا قائم و يا قاعد فانت انما تعنى القائم لا القيام لأنه بظهوره لك بالقيام غيّب عنك مشاهدة القيام اصلا الّا ان تلتفت الى نفس القيام فيحتجب عنك القائم بالقيام فبهذا الاستدلال الذى هو من دليل الحكمة يكون سبحانه عند العارف اظهر من كل شىء كما قال سيدالشهداء عليه السلام أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ، و تحصل به المعرفة الحقّة و لاتحصل بغيره اصلا.

قلت و به يعرف الله سبحانه و يعرف ما سواه.

اقول يعنى ان دليل الحكمة به يعرف الله و يعرف ما سواه اى ما سوى الله سبحانه مثل آياته الدالّة عليه تعالى كمعرفة النفس فانّك اذا عرفتها مجردة عن كل نسبة و اضافة و عن جميع العوارض و المشخصات بان تعتبرها مجردة عن جميع سبحاتها من غير اشارة عرفت الله تعالى لانّها حينئذٍ هى وصفه لنفسه تعالى لعبده فمن عرف وصفه لنفسه عرفه و هى حينئذٍ حقيقة ذلك الوصف.

قلت و مستنده الفؤاد و النقل.

اقول يعنى انه ينشأ عن الفؤاد لأنه انما يدرك بنظره و المراد بالفؤاد فى كلام الأئمة عليهم السلام هو الوجود بالمعنى الثانى الذى ذكرته فى شرح مشاعر المِلّا صدرالدين الشيرازى اعنى الشىء من حيث كونه اثراً لفعل الله تعالى فإنّ الشىء له اعتباران اعتبارٌ من ربّه و هو انّه آية الله و اثر فعله و اعتبارٌ من نفسه و هو هويّته من حيث نفسه و هو الماهية الثانية و يحتمل ان يراد بالفؤاد ما ذكرناه بالمعنى الأوّل و هو اول فائض من فعل الله و هو عندنا هو المادة المطلقة و انفعاله عند فعل الله هو الماهية الأُولى التى هى قابليته و الحاصل ان الفؤاد هو الوجود و هو الذى يَعرف الله و به يُعرف الله و هو فى الانسان بمنزلة المَلِكِ فى المدينة و القلب بمنزلة الوزير و انما انحصر دليل الحكمة الاصطلاحى فى ادراك الفؤاد لأنه هو الذى يدرك الشىء مجرّداً عن جميع ما سوىٰ محض وجود الشىء مع قطع النظر عن جميع عوارض الشىء الذاتية كاَر كان القابلية و متمماتها و العارضية بلا اشارة و لا كيف و لايحصل من غير

الفؤاد فلذا كان محل المعرفة و لذا قلنا مستنده الفؤاد و امّا النّقل و المراد به الكتاب و السنة و معنى كونهما مستنداً (مسندا خ ل) لذلك الدليل انهما محل استنباطه لاشتمالهما على الاحتجاج به على وجهٍ لايحتمل الخطاء و الغفلة و سيأتى الاشارة الى بيان ذلك.

قلت اَمَّا النقل فهو الكتاب و السنّة.

اقول انما قدّمنا ذكر النقل على ذكر الفؤاد لكونه اصلاً لاستنباط ذلك الدليل و متبوعاً للفؤاد و لأنّ الكلام فى النقل قليل اذ لايراد بيان ذلك و انما المراد مجرد ذكره و اخّرنا الفؤاد فى البيان لطول الكلام عليه بالنسبة الى النقل و المراد بمستنده منهما هو المحكم منهما لا المتشابه.

قلت و امّا الفؤاد فهو اعلى مشاعر الانسان.

اقول لأنّ مشاعر الانسان الصدر و المراد به الخيال و النفس الكلية التى هى محل الصور العلمية كلية او جزئية فهو محل العلم و يقابله الجهل و القلب و هو محل المعانى و اليقين بالنسب الحكمية و يقابله الشكّ و الريب و الفؤاد و هو محل المعارف الالٰهية المجرّدة عن جميع الصور و النسب و الأوضاع و الاشارات و الجهات و الأوقات و يقابله الانكار فهو اذن اعلى مشاعر الانسان.

قلت و هو نور الله الذى ذكره (ع) فى قوله اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله.

اقول لأنه عليه السلام يريد بهذا النور هو الفؤاد لأنّ الصادق عليه السلام ذكر ان ضياء المعرفة ينجلى فى الفؤاد و ذكر عليه السلام فى حديث آخر انه هو نور الله الذى خلق الله منه المؤمن و انه هو نور الله الذى هو الفراسة كما فى الحديث.

قلت و هو الوجود لأن الوجود هو الجهة العليا من الانسان يعنى وجهه من جهة ربّه.

اقول يعنى وجهه من ربّه كما ذكرنا قبل من انّ كل شىء له اعتباران اعتبارٌ من ربّه و هو الوجود و هو الفؤاد و له وزير يعينه على ما يقتضيه من الطاعات و

هو العقل و اعتبارٌ من نفسه و هو الماهية و لها وزير يعينها على ما تقتضيه من المعاصى و هو النفس الأمّارة بالسوء.

قلت لأن الوجود لاينظر الى نفسه ابداً بل الى ربّه كما ان الماهية لاتنظر الى ربّها ابداً بل الى نفسها.

اقول يعنى انّ الوجود اثر و صفة و الأثر و الصفة لاتتحقق و لو فى التّعقل الّا تابعاً متقوّماً بغيره بخلاف الماهية فانها هى هوية الشيء من حيث هو فهى لاتعقّل الا مستقلة و لهذا قيل انها عدمية الأصل كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار و قد اشار الصادق عليه السلام الى هذا المعنى فى تفسير قوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات باذن الله، قال عليه السلام الظالم من يحوم[1] حول نفسه و المقتصد يحوم حول قلبه و السابق يحوم حول ربّه، فالأوّل فى هذا الحديث العامل بمقتضى ماهيته فانها ناظرة الى نفسها لا غير و الثانى فيه العامل بعقله فإنّه بمقتضاه ناظر الى قلبه لا غير و الثالث فيه العامل بفؤاده و وجوده فإنّه بمقتضاه ناظر الى ربّه لا غير.

قلت و امّا شرطه فإن تُنْصِفَ ربَّك لانك حين تنظر بدليل الحكمة انت تحاكم ربّك و هو يحاكمك الى فؤادِك كما قال سيد الوصيين (ع) لاتحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكَمهَا.

اقول و المراد من شرط دليل الحكمة ما يتوقف عليه فتح باب النور على فؤادك لأنك اذا لم تُنْصِف ربّك لم يفتح باب النور و البصيرة مثلا هو تعالى قال أفمن يهدى الى الحق احق ان يتبع أمن لايهدّى الّا ان يهدى و قال ألم اعهد اليكم يا بنىٰادم ان لاتعبدوا الشيطان انّه لكم عدوّ مبين و ان اعبدونى هذا صراط مستقيم يعنى انّ الشيطان يدعوكم الى النار و الله يدعوكم الى الجنة و المغفرة باذنه فاذا بيّن لك فى نفسك شيئاً حقّاً فالله تعالى يحاكمك عند نفسك و يقول أفمن يهدى الى الحق احق ان يتّبع أمن لايهدّى الّا ان يهدى فما لكم كيف

---

[1] (الظالم يحوم نسخة. م. ص)

تحكمون فإن قبلت منه فتح لك باب النور و الهدى و ان لم تقبل منه و اتبعت شهوة نفسك او ما تعودت به نفسك او ما يطابق قواعدك و هى بخلاف ما ظهر لك لم تنصف ربّك فاذا لم تنصفه (لم تنصف خ ل) بعد ما بيّن لك من الحق فى نفسك حجب عنك نور الهدى و الفهم فلم تنتفع بما ظهر لك فى نفسك فشرطه ان تنصف ربّك بان تتبع ما بيّن لك من الحق و معنى قول امير المؤمنين عليه السلام بل تجلّى لها بها يعنى انه سبحانه لايظهر بذاته لخلقه و الا لتغيّرت احواله فإنّه لم يظهر ثم ظهر و متغيّر الأحوال حادث و انّما يظهر للشىء بصنعه له فاذا وجد المصنوع و نظر فى نفسه انه مصنوع عرف انّ له صانعاً فقد ظهر له به و معنى قوله و بها امتنع منها انه تعالى لما خلقها وجب ان تظهر متلبسة بصورة المصنوعية من التركيب و التأليف و الحاجة و العجز فاذا كانت كذلك لاتعرف الا ما هى عليه فلاتعرف الا ما كان مثلها فكان وجودها حجابا لها عن ادراك كنه عزّته .

قلت فربّك يخاصمك عندك .

اقول يعنى انّه تعالى يقيم عليك الحجّة فى نفسك حتى تعرف فى نفسك صحّة ما يريد منك فإن اجبته و اقررت بما عرّفك اقراراً لا بخصوص اللسان بل باللسان فى الأقوال و بالجنان فى الاعتقادات و بالاركان فى الأعمال فقد انصفت ربّك و حينئذٍ ينفعك استدلالك بدليل الحكمة حتى تصل به الى عالم الأنوار و تقف به على خفايا الأسرار و الّا فلا .

قلت فزِن بالقسطاس المستقيم ذلك خير و احسن تأويلاً .

اقول يعنى انك تجتهد بدليل الحكمة فى النظر فى الآفاق و فى النفس مع اجتهادك فى اخلاص النيّة فى العلم و العمل و لاتسامح فى كثير و لا قليل .

قلت و تقِفُ عند بيانك و تبيّنِك و تبيينك على قوله تعالى و لاتقف ما ليس لك به علم ان السمع و البصر و الفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا .

اقول انك [1] تقف عند بيانك اى عند ما اثبتّ لنفسك من البيان فى معارفك و اعتقاداتك و عند تبيّنك اى عند تحصيلك البيان و طلبك له و عند تبيينك اى عند تبيينك لغيرك ما خفى عليه تقف عند ذلك كله اى تكون حينئذٍ ذاكراً لقوله تعالى و لاتقف ما ليس لك به علم الآية ، ليكون ذلك زاجراً لك عن القول على الله بغير علم فانك مسؤول عمّا سمعتْه اذنك و رأتْه عينك و وعاه فؤادك.

قلت و تنظر فى تلك الاحوال كلها بعينه تعالى لا بعينك لقوله تعالى و لاتمش فى الارض مرحا انك لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولاً.

اقول تنظر فى تقدير معارفك على حسب احتمالك و احتمال من تعلّمه و فى استماعك و ابصارك و افهامك [2] فيما لك و لغيرك تنظر فى تلك الأمور كلها بعينه تعالى اى العين التى هى وصف نفسه لك اعنى وجودك من حيث كونه اثراً و نوراً و هو حالة معرفتك لنفسك اذا كشفت عنها جميع السبحات من غير اشارة فانها حينئذٍ عينٌ من الله سبحانه اعارك ايّاها لتعرفه بها اذ لايعرف الا بها لا بعينك التى هى انت من حيث انّك انت انت فانّك لاتعرف بهذه العين الا الحادثات المحتاجة الفانية فلاتمش فى ارض قابليتك من حيث هى هى فإنّه هو المشى المرح لأنه مشى فى ظلمة الماهية فانّك حينئذٍ عاجزٌ ذليل ليس لك قدرة على حال و لا استقلال فلاتقدر على ان تثقب الأرض فتتصرف فيها بنوريتك التى من ذاتك اذ لا نورية لك الّا من عطاء الله الذى لايناله الّا الخاشعون العابدون و لا على ان تبلغ طول الجبال من نفسك كذلك.

قلت فهذا نمط دليل الحكمة.

اقول يعنى ان هذه الوصية بانّك لاتتساهل فى تحقيق الأشياء بل تزنها بالقسطاس المستقيم و لاتتبع فيه ما ليس لك (لك به خ ل) علم فلاتقل سمعت و

---

[1] (اقول يعنى انك نسخة . م . ص)

[2] (و فهمك نسخة . م . ص)

لم تسمع او رأيت و لم تر او فهمت و لم تفهم و ذلك فانّك[١] مسؤول عن ذلك كله و اذا ادركت شيئاً فلاتنسب شيئاً من ذلك الى نفسك اذ لا حول لك و لا قوّة الا بالله فإنّ هذه و امثالها من نوع دليل الحكمة.

قلت و اما دليل الموعظة الحسنة فهو آلةٌ لعلم الطريقة و تهذيب الاخلاق و علم اليقين و التقوى.

اقول و ذلك لأنه طريق الاحتياط و ما فيه السلامة و النجاة و الظفر بالمطلوب و علم الطريقة اى علم طريق (طريقة خ ل) السلوك العملى الذى هو روح السلوك العلمى و ذلك بمعرفة تهذيب الأخلاق من تعديل احوال النفس بان تعرف التخلّق باخلاق الله و تتخلق بها على نحو ما تخلّق بها الروحانيون من الدوام عليها و الملازمة لها بالأعمال و الأداء[٢] بامتثال اخلاق الله من دوام الذكر و عدم الغفلة عنه تعالى و تجنّب ما فيه الضرر كالأخلاق الذميمة من الطمع و الحرص و البُخل و الشُّحّ و السرف و التبذير و الجُبن و التهوّر و البلادة و الجربزة و امثال ذلك و علم اليقين[٣] الاستقامة على الطاعات و الأعمال الصالحات و التقوى و الزهد حتى تتخلق باخلاق الروحانيين و انفع الأشياء لتحصيل هذه و امثالها دليل الموعظة الحسنة.

قلت و ان كانت تلك العلوم تستفاد من غيره.

اقول يعنى انّ علم اليقين و التقوى و تهذيب الأخلاق قد تستفاد من غير هذا الدليل الذى هو دليل الموعظة الحسنة.

قلت و لكن بدون ملاحظة هذا الدليل لاتقف على اليقين لأنه اقل ما قسم الله بين العباد.

اقول يعنى ان اليقين و الاطمينان الذى هو اصل علم الأخلاق لايكاد

---

[١] (و لم تفهم فانك نسخة . م . ص)

[٢] (بالاعمال و الآداب نسخة . م . ص)

[٣] (اليقين و نسخة . م . ص)

يتحقق الّا بهذا الدليل لأنه باعث على العمل و مانع من الشّك و الريب فلا بدّ فی حصول اليقين من ملاحظة هذا الدليل .

قلت و مستنده القلب و النقل .

اقول يعنی انّ منشأه المرتب له و المقوّم لأركانه القلب لأنه مقرّ اليقين و دليل الموعظة الحسنة ثمرته اليقين و النّقل هو الكتاب و السنّة لأنّهما مستند كل شیء و مبدأ كل خير .

قلت و شرطُه انصاف عقلك بمعنی الّا تظلمه ما يستحقه و ما يريد منك من الحق .

اقول يعنی انّ شرط صحته و صحّة الانتفاع به و تمام تأثيره انصاف عقلك بمعنی انه اذا ورد عليك هذا الدليل فإنّ مفاده الحق و النجاة و الاحتياط و العقل يحكم عليك بما يقتضی امثال ذلك فإن انصفته اطعت عقلك بان تلتزم ما الزمك به من هذا الدليل لما بينهما من كمال المجانسة و الاتحاد و لما كان العقل اشدّ الأشياء صداقةً و نصحاً كان مستحقاً للقبول منه فاذا لم تقبل منه فقد ظلمت[1] ما يستحقه .

قلت و مثاله قوله تعالی قل ارأيتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من اضلّ ممن هو فی شقاق بعيد و قوله تعالی قل ارأيتم ان كان من عند الله و كفرتم به و شهد شاهد من بنی اسرآئيل علی مثله فآمن و استكبرتم ان الله لايهدی القوم الظالمين و كقول الصادق عليه السلام لعبدالكريم بن ابی العوجاء حين انكر علی الطائفين بالبيت الحرام قال (ع) ما معناه ان كان الامر كما تقولون و ليس كما تقولون فانتم و هم سواء و ان كان الامر كما يقولون و هو كما يقولون فقد نجوا و هلكتم .

اقول هذا و امثاله من نوع هذا الدليل المشار اليه و لهذا قلت :

فهذا نَمطُ دليلِ الموعظة الحسنة .

---

[1] (فقد ظلمته نسخة . م . ص)

اقول انما مثّلت بهذه الآيات ليعرف هذا النمط و هو كثير الأصناف فى الاحتجاجات.

قلت و امّا دليل المجادلة بالّتى هى احسن.

اقول اما دليل المجادلة بالتى هى احسن فهو مشهور معروف بين العلماء بل ربما يقال ان الدليل منحصر فيه لأنه محل المناقشات و المعارضات و امّا الدليلان الأوّلان فليس فيهما مناقشة و لا معارضة لأنه لو استدل شخص باحد الدليلين الأولين و عارض فيه شخص آخر كانت المعارضة فيه ليست منه و انما هى من دليل المجادلة بالتى هى احسن لأنه لما كان مبناه على المقدمات و فيها حمل بالمتعارف الشايع و حمل اوّلىّ و معانيها منها مفاهيم و منها معانى و منها مصاديق و منها معانٍ مصدرية و منها لغوية و منها اصطلاحية و منها مدلولات فيحصل فى كثير من القضايا الاشتباه لبعضها ببعض على ان تلك النسب انما ترتّب على حسب افهامهم و افهامهم مختلفة فترد فيها الاشكالات و الاشتباهات بخلاف الدليلين الأوّلَيْن فانهما لم يبنيا[1] على شىء من ذلك فاذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما.

قلت فهو آلةٌ لعلم الشريعة.

اقول يعنى انّ هذا فى الغالب اعظم منفعةً فى الأحكام الشرعية الفرعية و الأصل فى ذلك ان العلوم النافعة ثلاثة كما فى الحديث النبوى صلى الله عليه و آله آية محكمة و فريضة عادلة و سنّة قائمة و ما خلا ذلك فهو فضل و الأدلة ثلاثة كما مرّ و معلوم عند اهل العلم العيانى انّ دليل الحكمة للآية المحكمة اى علم التوحيد و ما يلحق به و دليل الموعظة الحسنة للفريضة العادلة اى علم الأخلاق و تهذيب النفس و دليل المجادلة بالتى هى احسن للسنة القائمة اى علم الشريعة و لأجل هذا اشرت الى التوزيع بان يكون كل دليل لعلم من العلوم الثلاثة.

---

[1] (لم يبتنيا نسخة. م. ص)

قلت و مستنده العلم و النّقل.

اقول ای منشأ هذا الدلیل العلم اعنی حصول المعلوم به او بصورته و هو عبارة عن المکتوب فی النفس کما انّ الیقین عبارة عن المجموع فی القلب من المعانی الیقینیة و انّ المعرفة عبارة عن انجلاء نور المعرفة فی الفؤاد علی نحو ما اشرنا الیه و یأتی ان شاء الله کثیر من بیان ذلك.

قلت و شرطه انصاف الخصم.

اقول بان یقیم الدلیل علی النحو المقرّر فی علم المیزان و قد ذکره العلماء فی کتبهم الأصولیة و الفروعیة بل لایکاد یسمع منهم غیر هذا الدلیل و لو قرّر علی خصمه فی اقامة الدلیل علی المدّعی او علی ابطال دعوی خصمه بنوع من المغالطات فقد ظلم الخصم و ان کان مبطلا فی دعواه و لاتکون المجادلة بالتی هی احسن بل تکون بالتی هی اسوأ و لهذا قلت:

و الّا لم تکن المجادلة بالّتی هی احسن و هو مثل ما قرّره اهل المنطق من المقدّمات و کیفیة الدلیل و ما ذکره اهل الاصول و غیرهم من الادلّة و کیفیة الاستدلال علی نحوٍ لایکون فیه انکارُ حقٍّ و ان کان من خصْمك المبطل فی مطلبه و لا استدلالٌ بباطلٍ علی حقٍّ و لا علی ابطال باطلٍ و لایحتاج هذا الی تمثیل لأن الکتب مشحونة به بل لاتکاد تجد غیره الّا نادراً و ذلك لضعف المستدلّین و المستدَلِّ لهم و علیهم و لکن لاتغفل عن اخذِ حظٍّ من دلیل الموعظة الحسنة فإنّه بشرطه طریق السلامة و الراحة فی الدنیا و النجاة فی الاخرة و هذا اذا لم تنل دلیل الحکمة و الّا فخُذه و کن من الشاکرین فلیس وَرَاءَ عَبّادان قریة و الله سبحانه یحفظ لك و عَلیك.

اقول و هذه الکلمات معناها ظاهرة.

قلت: الفائدة الثانیة فی بیان معرفة الوجود.

اقول یعنی فی بیان تقسیم ما یسمّی بهذا الاسم عند الطالبین لمطلق معرفته و بیان رسمه سواء کان لذاته او لعنوانه.

قلت اعلم انّ الّذی یعبر عنه عند طلب معرفته بالوجود.

اقول يعنى اذا اريد رسمه بشيء يعرف به عند الطلب سواء كان بحدّه او برسمه او بتعريف عنوانه كما فى الواجب لأنه المجهول المطلق و الواجب الحق و لايعرف الا بما وصف به نفسه و اذا وصف نفسه كان ذلك الوصف من جملة مخلوقاته و هو تعالى لايعرف بمخلوقاته و لا بشيء من صفاتهم.

قلت ثلاثة اقسام.

اقول وجه الحصر فى الثلاثة انّ الشيء اِمّا صانع او صنع او مصنوع فالصانع هو الواجب تعالى و الصنع فعله و المصنوع ما سوى الله سبحانه من مصنوعاته.

قلت: القسم الاول الوجود الحقّ.

اقول نعنى بالوجود الحق الوجود الواجب المقدّس عن كل ما سواه و من جملة ما هو مقدّس عنه اطلاق العبارة عليه فاذا اطلقت العبارة[1] تقع على العنوان اعنى الدليل عليه و هو ما اوجده الله تعالى من وصفه لعباده و هو اى ذلك العنوان الذى هو الوصف ليس كمثله شيء و لهذا يعرف به انه ليس كمثله شيء و لو كان لذلك الوصف الذى يعرف به مثلٌ لكان يعرف الله بان له مثلا فإن قلت قد قال على عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربّه و على قولكم يلزم ان يكون النفس ليس كمثلها شيء و هو خلاف المعروف من مذهب اهل الاسلام قلت انما يعرف الله سبحانه بمعرفة النفس اذا جرّدت عن جميع السبحات حتى عن التجريد كما قال عليه السلام كشف سبحات الجلال من غير اشارة، و لا شكّ انّها حينئذٍ ليس كمثلها شيء لأنّك تجرّدها عن كل شيء حتى من (عن خل) المماثلة لشيء من الأشياء و حينئذٍ تكون ليس كمثلها شيء فانها حينئذٍ تكون آية معرفته فاذا عرفت الله بها عرفت انه ليس كمثله شيء فافهم هذا و لاتفهم من هذا الكلام ما فهمه الصوفية فانهم يقولون اذا جرّدتها هكذا فهى الله و لهذا يقول قائلهم: انا الله بلاانا، و هذا كفر صريح و لكن اذا جرّدتها تكون آية الله و علامة معرفته كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى

---

[1] (العبارة فانما نسخة. م. ص)

انفسهم حتى يتبيّن لهم انه الحق و لم يقل سنريهم ذاتنا فافهم و اعتبر.

قلت و هذا الوجود لا يدرك بعموم و لا خصوص و لا اطلاق و لا تقييد.

اقول يعنى هذا الوجود الحق تعالى لا يعرفه احد ممّن سواه من نحو ذاته و انما يعرف بما وصف به نفسه و هو قد وصف نفسه بما يدلّ عليه و كل ما فيه جهة من صفات الخلق لا يعرف به فلا يصف به نفسه و مما فيه جهة من صفات الخلق ما ذكرناه هنا و هو العموم و هو اشتمال لفظٍ او معنىً لأفراد غير متناهية يكون كل فرد منها مصداقاً لذلك العامّ المنتشر على جهة البدلية من غير تعيين او بتعيين قيود و مشخصات و الخصوص و هو بعكس[1] العموم و هما من احوال الخلق و الاطلاق و هو ان يكون للشيء اعتباران اعتبار لذاته بشرط لا شيء و اعتبار لما يلحقه بشرط شيء و هو التقييد فالعموم فرد له بالاعتبار الأوّل و الخصوص فرد له بالاعتبار الثاني و الأحوال الأربعة كلّها جهات الخلق و صفاتهم و كلها مستلزم للتركيب بالقوة او بالفعل.

قلت و لا كلٍّ و لا جزءٍ و لا كلّي و لا جزئي.

اقول لأن الكل له بعض و الجزء بعض منه و الكلى له افراد متعددة يوجد فيها و الجزئى فرد منها و كلّها صفات الخلق لا يعرف بها الخالق تعالى لأنه هو اجراها و ابداها و لا يجرى عليه ما هو اجراه.

قلت و لا بمعنى و لا لفظٍ و لا كمّ و لا كيف و لا برتبة و لا جهة.

اقول يعنى و لا يعرف تعالى بمعنىً لأن المعنى ما وضع اللفظ بازائه او ما تولد من دلالته او حلّ فى المدركة[2] فالأول يلزمه الاقتران باللفظ و الثانى يلزمه مع كونه كان ناشئاً[3] من اللفظ و هو المفهوم كما قال الرضا عليه السلام لأنه لا يؤلّف شيئاً من ثلاثة احرف او اربعة احرف او اكثر او اقل الا لمعنى محدث

---

[1] (و الخصوص بعكس نسخة. م. ص)

[2] (المدركة له نسخة. م. ص)

[3] (و الثانى مع ذلك كان ناشيا نسخة. م. ص)

لم يكن قبل ذلك الحديث ، فالمعنى المفهوم متولد من دلالة اللفظ كما حقّق في محله و الثالث المجرد الذاتى الحالّ فى الدهر و العرضى الحالّ فى العقل فالأوّل مقترن باللفظ و الثانى متولد منه و الثالث الجوهرى و العرضى الدهريان و الاقتران و التولد و الحلول صفات الحوادث و لايعرف بها الّا الحادث و لايعرف بلفظ لأن اللفظ مؤلّف من الحروف و الأصوات المسموعة[١] و الكل حادث و الكمّ مقدار متصل او منفصل او مقدارى كالموزونة و المكيلة و المعدودة و الممسوحة و كلها حادث (حادثة خ ل) و الكيف كالهيئات و الألوان و هى حادثة مفتقرة الى الحوادث و الرتبة نسبة المسافة من المنتسبين[٢] و الجهة مقصد الطالب من ناحية المطلوب سواء كانت من الجهات السّتّ الشهودية التى هى متعلق الاشارة الحسيّة ام من الجهات الغيبية التى هى متعلق الاشارة الخيالية او العقلية و كل ذلك صفات الحادثات .

قلت و لا وضع و لا اضافة و لا نسبة و لا ارتباطٍ .

اقول : الوضع بمعانيه الثلاثة حادث لافتقاره الى الحوادث فالأول فى البسيط كالمحل للجوهر البسيط المجرد و الجوهر الفرد و الثانى ترتّب اجزاء الشىء بين بعضها الى بعض و الثالث ترتّب اجزاء الشىء بينها و بين الأجزاء الخارجة عنه و الاضافة فيما يتوقف تحققه على ما يتوقف تحققه عليه على نحو المعيّة و التساوق الذى به التحاوى كالأبوّة و البنوّة و ظهور الكسر و الانكسار و النسبة هى اعتبار حالّ الشىء فى جهة شىء سواء كان على جهة اللزوم او الاتفاق و سواء تحقق اللزوم من الطرفين ام من احدهما و سواء كان ذلك الاعتبار لذاتى كل من المنتسبين ام لعرضيّهما ام لذاتىّ احدهما و عرضىّ الآخر و الارتباط مطلق التعلق من الطرفين او من احدهما و كل ذلك من صفات الخلق التى لاتعتبر الّا فى الحادث لاستلزامها التركيب و الاحتياج .

---

[١] (المصنوعة نسخة . م . ص)

[٢] (بين المنتسبين نسخة . م . ص)

قلت و لا فی وقت و لا مكان و لا على شیء و لا فی شیء و لا فيه شیء و لا من شیء و لا لشیء و لا كشیء و لا عن شیء.

اقول يعنی هو تعالی لايعرف بانه فی وقت و لا فی مكان و الا لكان محصوراً فيهما و لا على شیء و الا لكان محمولا و حامله اقوی منه و لا فی شیء و الّا لكان ذلك الشیء محيطاً به و لا فيه شیء و الا لكان محلاً لغيره و غيره حادث و محل الحادث حادث و لا من شیء و الا لكان مولودا و لا لشیء و الا لكان معلّلاً و مسبوقا و لا كشیء و الا لكان شبيهاً لغيره و لا عن شیء و الا لكان متجاوزاً عنه منتقلاً زائلا و كل ذلك من صفات مخلوقاته.

قلت و لا بلطف و لا بغلظ و لا باستدارة و لا امتداد و لا حركة و لا سكون و لا استضاءة و لا ظلمة و لا بانتقال و لا بمكث و لا تغيّر و لا زوال.

اقول انه تعالی ايضا لايعرف بلطفٍ ای رقّة و دقّة و نعومة و ما اشبه ذلك فانها صفات الأجسام و لا بغلظٍ و هو عكس اللطف و لا استدارةٍ كالدائرة و الكرة و لا امتدادٍ و هو مطّ الشیء و يكون فی الذوات (الذات خ ل) و الاوقات و الأمكنة و الصفات و الافعال و التأثيرات و ما اشبه ذلك و لا حركةٍ و لا سكونٍ لأنّهما من الأكوان الأربعة التی تلزم الحادث و لا استضاءةٍ و لا ظلمةٍ لأنّهما من نوع الحركة و السكون المعنويين و لا انتقالٍ (بانتقالٍ خ ل) كالحركة او ما يلزمها و لا بمكثٍ كالسكون او ما يلزمه و لا تغيّرٍ من حالٍ الی حال و لا زوالٍ كالانتقال و كل هذه احوال الخلق و صفاتهم فلايعرف بشیء منها و الّا لعرف بخلقه فيكون مثلهم.

قلت و لايشبهه شیء و لايخالفه شیء و لايوافقه شیء و لايعادله شیء و لايبرز من شیء و لايبرُز منه شیء.

اقول و لايشابهه[1] شیء و الّا لكان حادثاً مثله و لايخالفه شیء و الّا لماصدر عن (من خ ل) فعله و لايوافقه شیء و الّا لأَشبهه فی جهة الموافقة و

[1] (اقول لايشبهه نسخة. م. ص)

لايعادله شيء و الا لكان نداً له او ضداً له فيكون حادثا و لايبرز من شيء و الا لكان مولودا و لايبرز منه شيء و الا لكان والدا و من كان مولوداً كان مشاركا و من كان والداً كان مورثاً [1] هالكا.

قلت و كل صفة او جهة او صورة او مثال او غير ذلك مما يمكن فرضه او وجوده او تمييزه او ابهامه فهو غيره.

اقول و كل صفة او جهة او صورة او مثالٍ لايعرف بها لأنّها فروع و توابع و لو عرف [2] كان معروفاً بمتبوعية غيره و تابعيته لغيره تعالى عن ذلك ، او غير ذلك مما ذكر مما يمكن فرضه لأنه حادث اذ ما يعرف بالممكن ممكن او وجوده اى ما يمكن وجوده لأن ممكن الوجود حادث او تميّزه لأن ما يتميز فقد احاطت به حدود التّميّز [3] و احصته مدارك التعيين فهو محدود معيّن و كل محدود معيّن فهو حادث تشخّص بالمشخصات او ابهامه لأن الابهام طالب للتعيين و التميّز فهو محتمل الزيادة و محتمل الزيادة محتمل النقصان فهو ممكن فهو غيره اى كل ما يلحقه الامكان و الفرض و التميّز و الابهام لايعرف به لأنّها صفات الحوادث.

قلت و لايدرك بشيء مما ذكر او غيره و لا بضدّه.

اقول هو تعالى لايعرف بشيء ممّا ذكرنا من هذه الأوصاف و الّا لكان مدركاً بها و المدرك بغيره حادث و لا بغير المذكورات مما يصدق عليها الغيريّة لأنّها حدود الحوادث و لا بضدّ ذلك و الا لكان حادثا لأن الغيريّة و الضدّيّة صفات الخلق كما يأتى.

قلت و لايعرف ما هو فى سرّ و لا علانية و لا طريق الى معرفته بوجه لا بنفى و لا اثبات الّا بما وصف نفسَهُ.

---

[1] (موروثاً نسخة. م. ص)

[2] (و لو عرف بها نسخة. م. ص)

[3] (احاطت به صور التمييز نسخة. م. ص)

اقول يعني لايعرف باشارة و تلويح و رمز و تصريح و بيان و لا طريق الى معرفته بوجهٍ من الوجوه نعم يعرف بما وصف به نفسه و ذلك لأن معرفة الشيء لاتمكن الا لمن احاط بالمعروف بالكنه بالعلم العياني او بدعوى الرؤية و السماع بالوصول الى الأزل ليشاهد ما هنالك و ينزل و يخبر عمّا عاين و رأى و اذا لم يكن احد وصل الى الأزل لا بعروج جسد و لا روح و لا بادراك خيال و لا عقل فكيف يمكن له ان يصفه نعم لما تعذّر ذلك على الخلق و الحال انه تعالى يريد ذلك منهم وجب في الحكمة و اللطف بالعباد الضعفاء ان يصف نفسه لهم ليعرفوه بما وصف به نفسه و لما لم يجز ان تدركه الأبصار و لاتحويه خواطر الأفكار خلق خلقاً اقوياء يقدرون على تلقى التعريف و الوحى منه و يبلغونه الى الضعفاء فارسل الرسل مبشرين و منذرين فتمّت كلمته و بلغت حجته و ما ربّك بظلّام للعبيد.

قلت و لايدرك احد كنه صفته و انما يعرفه بما تَعرَّفَ لَهُ بِهِ.

اقول و هذا ان شاء الله بالغ الحجة ظاهر الدلالة.

قلت و لم يتعرف لاحدٍ بنحوِ ما عرَّفهُ من غيره و الّا لشابَههُ سبحانه.

اقول انه تعرّف لك نفسه يعني وصف لك سبحانه نفسه و عرّفك نفسه و عرّفك غيره من خلقه و لكنه عز و جل لم يصف نفسه لاحدٍ بمثل ما وصف غيره له مثلاً عرّفه نفسه بانه ليس كمثله شيء و عرّفه غيره بانّ الزنجفر احمر و القرطاس ابيض و المداد اسود و الرمح طويل و النار حارّة و الماء بارد و امثال ذلك و لم يصف نفسه بشيء من تلك الأوصاف و الّا لشابَهَهُ فلو وصف نفسه بالحمرة لشابهه الزنجفر و لو وصف نفسه بالبياض لشابهه القرطاس فهو تعالى لم يصف نفسه بوصف يشابهه شيء من اوصاف الخلق فافهم و لهذا قلنا ان وصف نفسه[1] ليس كمثله شيء.

قلت فهو المعلوم و المجهول و الموجود و المفقود.

---

[1] (قلنا ان وصفه لنفسه نسخة. م. ص)

اقول فهو تعالى المعلوم بما وصف به نفسه و المجهول بحقيقة كنهه لأنه لم يبين حقيقة كنهه لأحدٍ من خلقه فهو مجهول الكنه و الموجود بآياته و آثار صنعه فإنّ الأثر يدل على وجود مؤثر صنعه و المفقود بذاته لمن طلب حقيقة ذاته ، فإنّه تعالى ذاته تعالى (فإنّه تعالى خ ل) فات كل شيء من خلقه.

قلت فجهة معلوميته نفس مجهوليته و نفس مشهوديته عين مفقوديته.

اقول يعني انّه تعالى من حيث هو معلوم هو نفس من حيث هو مجهول لأنّك انما تعرفه بانه لايوصف و لايحاط به علما و انه ليس كمثله شيء و ان كل معلوم بنفسه مصنوع له و امثال هذا فلايعرف سبحانه الّا بمثل هذه الأوصاف و هذه الأوصاف هي الموجبة لكونه عز و جل مجهول الكنه و قولنا و نفس مشهوديته عين مفقوديته ، نريد به ان حقيقة مشاهدته ان كل ما يشاهد فهو صنعه و اثره المتقوّم بفعله قيام صدور مثل صوت الكلام فإنّ كل شيء يدرك و يشاهد بالأبصار او البصائر و جميع المدارك و المشاعر فإنّه اثر فعله بمنزلة صوت الكلام [1] اذا سمعته من متكلم خلف الجدار مثلا و هو دالّ على وجوده بذلك الصوت في حال غيبته فحال ادراكه انما هو اثره (باثره خ ل) مع غيبة ذاته فمشاهدته انما هي بآثار صنعه حال غيبته فوجدانه عين فقدانه.

قلت فهو لايعرف بغيره و غيره يُعرف به.

اقول انه تعالى لايعرف بغيره لأنّ كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيره يعرف به يعني ان غيره لما عرفته بنفسه دلّك على انه مصنوع قد عرّفك ايّاه صانعه بانه مصنوعه و اثر فعله.

قلت امّا انه لايدرك بعموم و لا خصوص الخ ، فلانها جهات الخلق و صفاتهم و هي لاتحد الّا انفسها و لايدرك بها الّا مثلها.

اقول يعني ان كونه تعالى لايدرك بعموم الخ ، فلأنّ تلك الصفات من

---

[1] (صوت المتكلم نسخة . م . ص)

صفات الخلق و صفة الشيء لايعرف بها غيره مثلاً الأحمر صفة[1] الحمرة و لايعرف بالحمرة الأبيض لأنها غير صفته و الصفات انما تصدق على موصوفاتها لاعلى غيرها و لايدرك بها غيرها و انما يدرك بها مثلها و ذاته تعالى و صفاته مخالفة لذوات خلقه و صفاتهم فلايعرف بصفاتهم اذ لايعرف بصفاتهم الّا الحادث.

قلت و اما انه لايدرك بضدِّه فلانّ ضد الممكن ممكن اذ القديم لا ضدّ له و الّا لم يكن عنه شيء وَ لَشٰابَهَهَا فى تضادّها.

اقول يعنى انه لايدرك بضدّ[2] لأنّ الضدّ انما يعقل للشيء اذا كان فى رتبته و هو الأزل و ليس فى رتبته غيره و ما ليس فى رتبته كالممكن لايكون ضدّاً للقديم و ايضاً يكون مشابهاً للمخلوقات التى لها ضدّ و الضدّ على الأصح المشهور هو المعاكس فى الصفات الذاتية مع الاتفاق فى الرتبة مثلا يكونان ازليين هذا فى الرتبة و يكون اذا حرّك احدهما شيئاً طلب الآخر تسكينه و ذلك بمقتضى الطبع الذاتى و مقتضى الرتبة ان يكون كل منهما نسبته الى كل شيء على السواء فتساوى[3] المقتضيان منهما الى كل شيء فلايصدر شيء عنهما و لا عن احدهما للتضاد المذكور فإن وقع مقتضى احدهما دون الآخر لم يكن الآخر ضداً لنقض ضدّيّته فى الرتبة او فى الطبع الذاتى و قولى فلأنّ ضدّ الممكن و لم اقل فلأنّ ضدّ القديم، اريد به انّ القديم يستحيل فرض صدقه (ضدّه خ‌ل) فى العقل و من تصوّر ضدّه فانما تصوّر ضدّ الممكن لأنه اذا تصوّر معه غيره فليس ذلك بقديم فمهما فرض وقع فى الممكن و لذا قلت اذِ القديم لا ضدّ له.

قلت و لأنه ان كان قديما لزم تعدّد القدماء.

اقول يعنى ان الضدّ لو فرض و ان لم يصح الفرض لزم تعدّد القدماء المتفق

---

[1] (صفته نسخة. م. ص)

[2] (لايدرك بضده اذ لا ضد له نسخة. م. ص)

[3] (فيتساوى نسخة. م. ص)

على بطلانه على ما هو مقرّر في ادلة التوحيد.

قلت و لايمكن فرض ذلك لأن الازل هو الذات البسيط البحت و لا مدخل فيه لان الازل صمد.

اقول لايمكن فرض الضدّ و الكثرة في الأزل مطلقا سواء كان ضدّاً او ندّاً لمنافاة ذلك الأزل (للازل خل) و ذلك لأنّ الأزل هو الذات البحت البسيط الذي لا كثرة فيه بكل اعتبار و ما خرج عن تلك الذات البحت فهو ممكن و الذات البحت صمد لا مدخل فيه لأن من كان فيه مدخل لغيره فهو مؤلَّف محتاج و لهذا قلت:

و الّا فهو امكان.

اقول يعني اذا كان شيء بخلاف ما وصفنا بان يكون فيه مدخل لغيره او ليس ببسيط او انه كما يتوهمونه ظرف قد حلّ فيه الواجب الحق و فيه فضل[1] يسع ان يفرض فيه غيره كما هو شأن كل ظرف فهو ظاهر البطلان.

قلت و ان كان الضدّ ممكِناً لم يصح فرض كون الممكن ضدّاً للواجب لحدوثه به.

اقول و اذا فرض الضدّ ممكناً لم يصحّ كونه ضدّاً للواجب لتغاير الرتبة كما ذكرنا سابقا لأنه اذا فرض الضدّ ممكناً كان انّما وجد باحداث الواجب تعالى فكيف يحدث ما هو ضدّه و ما ذلك الّا كمثل[2] ان النار من جهة كونها حارّة احدثت برودة بتأثيرها الحارّ.

قلت و انما قلنا ان ضد الممكن ممكن لأن القديم و الممتنع لايصلحان لمطلق الضدّية و الّا لكانا ممكنين.

اقول لأنّ القديم لايعرف بالتعدد و الضديّة لأنهما من صفات الخلق فلايفرض كون القديم ضدّاً الا على تحقق الامكان و اما الممتنع فليس شيئاً

---

[1] (فصل نسخة. م. ص)

[2] (كمثل فرض نسخة. م. ص)

ليفرض كونه ضدّاً للشيء او كون شيء ضدّاً له و لهذا قلنا و الّا لكانا ممكنين.

قلت اما فی الواجب فلان الضد جهة المقابلة و طرفها و هو ممكن.

اقول يعنی انما امتنع الضدّ من الواجب لأنّ الضدّ مأخوذ فی مفهومه جهة ضدّه فلأجل الالتفات لم يصح ان يكون بسيطا و لذا يقولون ان الضدّ يحضر فی الذهن عند ذكر ضدّه و الأصل فيه هذا ای انّه مأخوذ فی مفهومه جهة مقابلة ضدّه.

قلت و اما فی الممتنع فلان الضدّ ان لم يكن شيئا لم يكن ضدا و ان كان شيئا كان ممكنا.

اقول ان الممتنع ليس شيئاً لا فی الخارج و لا فی الذهن و لا فی نفس الأمر فاذا لم يكن شيئاً لم يكن ضدّا فإن وجد ضدّ فهو ممكن فلايعقل كونه ضدّا و من فرض ذلك فانما فرض ممكناً سمّاه بهذا الاسم و مجرد التسمية لايثبت الشیء و لايحققه فی الواقع و لذا قال تعالی لمن يدّعی انه له (ان له خل) شريكا قل سمّوهم ام تنبئونه بما لايعلم فی الأرض ام بظاهر من القول و لو كانت التسمية تثبت الشیء و تجعل ما ليس ثابتاً ثابتا لماقال تعالی ام تنبئونه بما لايعلم فی الأرض حين سمّوا اصنامهم شركاء لأنّهم لو ثبتوا بالتسمية لعلمهم و قد اخبر انه لايعلم ذلك.

قلت و لهذا لايصلح العدم لضدّية الوجود الّا مجازاً لأن العدم الممكن وجود فی الامكان لا فی الاعيان و الی هذا اشار الصادق (ع) لمن سأله عن اختلاف زرارة و هشام بن الحكم فی النفی هل هو شیء ام لا فقال زرارة ليس بشیء و قال هشام النفی شیء فقال (ع) قل بقول هشام فی هذه المسألة.

اقول و لأجل انّ العدم ليس بشیء لايصلح لضدّيّة الوجود نعم الوجود الذی هو المعنی البسيط المعبّر عنه بالفارسية بهَسْت يصلح العدم الذی هو عدم الكون لضدّيّته لأنّ هذا العدم شیء ممكن و لو اريد به المفهوم المطلق صلح مجازا لأنّ العدم الممكن وجود فی الامكان لا فی الأعيان فيكون من حيث تحقق الشيئية صلح لمطلق الضدّيّة و من حيث ان الشيئية مختلفة من حيث

الامكان و الأعيان كان مجازاً لصحّة نفى الشيئية عن الممكن كما قال تعالى أولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئا و اثباتها كما فى قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا قال الصادق عليه السلام كان مذكوراً فى العلم و لم يكن مكوّنا ، فباعتبار تحقق الشيئية صلح للضدّيّة و باعتبار ان هذه الشيئية ليست فى رتبة ضدّه فى الواقع و انما هى فى الاستعمال كانت مجازا و الآية الدالّة على اثبات الشيئية للممكن شاهدة للحديث المذكور.

قلت و امّا الممتنع فليس بشىء و لا عبارة له و انما استعملت العبارة لجهة امكانه.

اقول انما ذكرنا الممتنع مرّتين لأن الأُولى فى بيان عدم صلوحه للضدّيّة و الثانية لبيان عدم شيئيّته و معنى هذا الكلام ان الممتنع المقصود ليس شيئاً اصلا و اذا عبّر عنه فإنّه انما تقع العبارة على ما يتوهمه المخبر عنه و المتوهم و المتخيّل و المعقول كل منها ممكن موجود لأنّ ما فى الذهن ان كان هو الذات المشار اليها بالامتناع فهى موجودة فلا معنى لجعلها ممتنعة الوجود و ان كان صفة و الصفة لا يوجد الّا مترتبة على الموصوف فيكون الممتنع عندهم على الفرضين ممكنا.

قلت مثل لا شريك له لأن النفى فرع الثبوت.

اقول اذا قلت لا شريك له فهذا نفى فإن كان واقعاً على ثابتٍ لزم ثبوت الشريك و ان لم يقع على شىء لم يكن للنفى معنى فلما ثبت صحّة النفى دلّ على ثبوت الشريك و هو خلاف نفس الأمر مع انه تعالى قال أتنبؤن الله بما لا يعلم فى السمٰوات و لا فى الأرض سبحانه و تعالى عمّا يشركون اذ لو كان شىء لعلمه تعالى فلما نفى علمه به دلّ على عدمه بكل اعتبار فى جميع الأحوال و انت ايها المدعى ثبوت الشريك فى الأذهان يلزمك انك علمت ما لم يعلمه الله و ليس كذلك لأنّ الذى تتصوره صورة منتزعة من احكام الأوهام حيث حكموا بكون هُبل مثلا شريكاً لله سبحانه و توهمت الأوهام مطلق الشريك و اخذ العلماء فى

نحو[1] ما فى الأوهام بما يناسب ما فيها من العبارات حيث تصوّرت الشريك المنفى الممحو ففى الحقيقة ان العبارة واقعة على ما خلقتْه الأوهام كما قال تعالى و تخلقون افكاو هو ممكن و تسميتهم له بالممتنع امر لفظى كما قال تعالى ام بظاهر من القول و مرادهم ان هذا المتوهم يمتنع كونه شريكا فالامتناع فى كون هذا الممكن المحدث شريكا لا انه اى المشار اليه بنفى كونه شريكاً شىء ممكن لأنه لو كان كذلك لم يكن ممتنعا.

قلت و ذلك لأن الاوهامَ تُصوّر شيئا و تسمّيه شريكا من جهة تجويزها ذلك او توهّم وجوده و اليه الاشارة بقوله تعالى و تخلقون افكاً.

اقول لما استعملوا اشياء اعتقدوا فيها بانها تنفع و تضرّ و سمّوها آلهة و هم يعرفون ان الخالق هو الله كما قال تعالى و لئن سئلتهم من خلق السمٰوات و الأرض ليقولن الله سمّوها شركاء لله تعالى و شفعاء عند الله و السبب فى التسمية تجويزهم ذلك او توهم كونه موجودا.

قلت فاتى بهذه العبارة مكنسةً لغبار الاوهام.

اقول يعنى (اتى خ‌ل) بقوله لا اله الا الله و لا شريك له مكنسةً لغبار الأوهام اعنى تجويزها الشريك و توهم وجوده.

قلت و هى عبارة حادثة واردة على حادث.

اقول لأنّ اللفظ انما يوضع بازاء المعنى الموجود فى الخارج او فى الذهن و لا يصحّ ان يوضع لفظ على لاشىء لأنه لو وضع و لا شىء موضوع له لم يكن موضوعاً لشىء فلا يدل على شىء هف.

قلت و اما الممتنع فليس شيئا و لا عبارة عنه.

اقول هذا هو الموضع الثانى الذى ذكرناه قبل بانّ الأُولى فى بيان عدم صلوحه للضدّيّة و المرّة الثانية هى ما هنا و هو بيان عدم شيئيّته فى نفسه اصلا و ذكرناه ايضا هنالك و وجه آخر انا ذكرنا اوّلا لبيان عدميته و الثانى و هو ما هنا

---

[1] (محو نسخة. م. ص)

لعدميته (لبيان عدميته خ ل) و انه مع امتناعه فلم يعبّر عنه و العبارة انما تكون للممكن و لهذا قلت هنا و لا عبارة عنه ، فاذا وجدت العبارة فانما هى لغيره باعتبار التعبير عنه.

قلت و تعبيرى بالعبارة لهذا العنوان المتوهم.

اقول يعنى ان التعبير عنه بهذه العبارة مع ان العبارة لاتستعمل فيما ليس شيئا و الا لم تكن عبارة لشىء هف و لكن لما كان معنى من المعانى بمعنى انه لو كان شيئا لكان يقال فيه كذا و كذا فكانت العبارة للعنوان المتوهّم لأنّ العنوان الذى هو الدليل للأفهام على ما ترد عليه العبارات لما لم يكن مدلوله هنا شيئاً اصلا من غير جهة يقصد منه المراد و انما يتوهّمه بعض الأوهام الناقصة لفرض شيئيته و ان كان على ما تفهمه الأفهام الضعيفة و الّا فإنّه فى الأفهام القويّة ممتنع الفرض و التجويز و الاحتمال بكل وجه فلا عبارة له عندها الا مع مخاصمة الأوهام الضعيفة فيما تجرى فيه فلما كان هذا العنوان انما هو بهذا النمط لعدم تحقق مدلوله بكل احتمال قلنا انه عنوان متوهم لأنه لو كان حقيقياً لكان مدلوله ثابتا كما فى عنوان الواجب.

قلت و هو حادث خلقه الله بمقتضى اوهامهم من باب الحكم الوضعى عند اهل الاصول.

اقول انّ هذا العنوان المتوهم و ان لم يكن له اصل يبتنى ثبوته على ثبوته الّا انه لما توهمت الأوهام ثبوت اصله فى محل التعقل من الذهن خلقه الله بمقتضى اوهامهم كما خلق الكفر فى الكافر بكفره حين كفر خلقه بمقتضاه و كما خلق ابن الزنا الذى نهى عنه بمقتضى النطفة الموضوعة فى الرحم و ان كانت وضعت بغير رضاه و خلق الزرع الذى كان بذره مغصوبا و ماؤه و ارضه كذلك و هو قد نهى عن ذلك لكنه حين خلق البذر و جعله صالحا لأن ينبت اذا وضع فى الأرض و سقى بالماء ، و هو لم يكن (و لم يكن هو خ ل) سبحانه مُعينا للظالم على ظلمه (حين خ ل) خلق بمقتضى تلك الأسباب ما يترتب عليها من عطيّته سبحانه و نظائر ذلك كثيرة.

قلت لأنه سبحانه اعطى كل شيء خلقه.

اقول انه عز و جل قد اعطى بكرمه كل شيء خلقه ما يقتضيه باسبابه فلايمنع عطيّته بسبب مخالفة امره بل ينالهم نصيبهم من الكتاب و عليه سبحانه الحساب و ليس ذلك جبراً و لا ظلما و سيأتى بيان ذلك.

قلت و ليس هذه العبارة عن هذا العنوان كالعبارة عن عنوان حكم الوجوب و ان كان لايدرك لذاته.

اقول يعنى انّ التعبير عن عنوان الممتنع ليس كالتعبير عن عنوان الواجب تعالى لأنّ الواجب تعالى ثابت و ان كان لايدرك و انما يعرف عنوانه الذى جعله آية لمعرفته ليستدل به عليه و عنوان الممتنع وهمىّ لا حقيقة له كما هو المراد منه اذ الممتنع ليس شيئا فكيف تكون آيته شيئا نعم لما كانت الاوهام الضعيفة تتوهمه وضع له عنوان نفيه و هو ايضاً وهمىّ اذ الممتنع فى الحقيقة مفاده العبارة اللفظية فكان عنوانه صورة نفى ذلك فهو موهوم لفظى.

قلت الّا ان العنوان لمظاهره و مقاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكانٍ.

اقول و ذلك كما قال الحجة عليه السلام فى دعاء شهر رجب: فجعلتهم معادن لكلماتك و اركانا لتوحيدك و آياتك و علاماتك و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقك فتقها و رتقها بيدك بدؤها منك و عودها اليك الدعاء، فهذه العلامات التى هى عنوان الواجب و دليله التى لا فرق بينه و بينها يعنى فيما ينسبه الخلق اليه من الصفات و التأثيرات مثل من اطاعهم فقد اطاع الله و من عصاهم فقد عصى الله و فعلهم فعل الله و قولهم قول الله و امرهم امر الله و نهيهم نهى الله، الى غير ذلك فى كل ما ينسبه الخلق اليه و مثال ذلك كالحديدة المحماة بالنار فإنّ فعلها فعل النار من عرفها عرف النار و ان كانت فى الحقيقة انما تحرق النار بفعلها الذى حلّ فى الحديدة و ليس للحديدة شيء من التأثير كذلك المقامات لأنها محالّ فعله و مشيته فهى الدليل عليه بخلاف عنوان الممتنع فإنّه ليس شيئا فلايكون عنوانه شيئا لأنّ ثبوته فرع ثبوت اصله فافهم.

قلت و ليس للممتَنع مظاهر لأن المظاهر فرع الثبوت .

اقول يعنى انه انما كان العنوان متحققا للواجب تعالى لأنّ الواجب ثابت و الثابت تكون له مظاهر بخلاف الممتنع فإنّه لو كان ثابتاً كان عنوانه ثابتا فلما كان لاشىء لم تكن له مظاهر و العنوانات مظاهر للمستدل عليه فاذا تصوّر له مظاهر كانت موهومة .

قلت و انّما سمّيتم ممكناً بممتنعٍ كما لو سمّيتَ رجلاً بمعدوم .

اقول انّ الممتنع الذى يبحثون عنه ممكن و ان ارادوا به الممتنع فلأجل هذا كان له عنوان و انما سمّيناه موهوما لأنهم لايريدون منه الممكن ليكون متحققا .

قلت و ليس شىء الّا الله و صفته و اسماؤه .

اقول يعنى انّ الممتنع ليس شيئا اذ الشىء لايكون الّا ما هو المتحقق و ليس متحققا الا الله بذاته و صفاته و اسمائه تعالى .

قلت و امّا انه لايعرف الّا بما وصف به نفسه فلانّ الازل ليس شيئا غيره و ما سواه فهو فى الامكان و الازل لايخرج منه شىء و لايدخله شىء و لايصل اليه شىء فيخبر عما هناك و يصف ما فيه .

اقول يعنى انه تعالى لما كان هو الأزل وجب ان يكون ما سواه غير الأزل و غير الأزل ممكن و لما ثبت انّ غيره لايساويه و لايصل اليه وجب ان لايعرفه غيره لذاته فاذا كان كذلك و اراد ان يعرفه عباده وصف نفسه لهم لأنّهم لم يصلوا اليه و لم يدركوه و لم يروه ليعرفوه[1] بذلك الوصف الذى وصف نفسه به لأنه هو الذى تعرّف (يعرّف خ ل) نفسه .

قلت و اذا كان كذلك لايعرفه احد الّا بما وصف به نفسه .

اقول و ذلك لأنه لايصل اليه غيره و لايصفه احد لعدم اطلاعه عليه الا بتعريفه نفسه له .

---

[1] (ليعرفوه و انما يعرفونه نسخة . م . ص)

قلت و هو كما يقول لايدركه غيره فلايعرف كنهه الّا هو لأن علمه بنفسه عين نفسه .

اقول هذا هو العلّة و السبب فى عدم ادراكه لأحد غيره و كون معرفته بذاته عين ذاته و لهذا امتنع معرفته بذاته لغيره .

قلت فاذا وصف نفسه كان وصف الحقّ للحق حَقّاً و يقع علينا وصفه خلقاً .

اقول يعنى انّ وصفه نفسه بنفسه هو نفسه لعدم المغايرة هناك لاستلزامها الكثرة المستلزمة للحدوث فيكون وصف الحق للحق تعالى حقّا لأنه هو هو و ما وصل الينا من ذلك التعريف فهو حادث بحدوثنا فهو فى الحقيقة ذواتنا و ذلك الوصف اثر من فعله لأنه فعله لنا لنعرفه به فهو آية فعله و فعله آية علمه الذى هو ذاته فلذا قلنا و يقع علينا وصفه خلقا ، لأنه هو حقائقنا لأن انفسنا انموزج هيكل توحيده فتدل انفسنا بهيئتها على ذلك الهيكل لأنه اثره و الأثر يشابه صفة المؤثر من جهة التأثير و لذا قال امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربّه يعنى ان كل احد فنفسه دليل ربّه و آيته لأنه اثر فعله فمن عرفه اى عرف ذلك الوصف عرف الموصوف و هذا ظاهر .

قلت و نحن ذلك الوصف الواقع علينا بنا فقد تعرّف لنا بنا .

اقول يعنى انّ نفوسنا اى ذواتنا و حقائقنا هى ذلك الوصف لأنه لما اراد ان نعرفه خلقنا على هيئة معرفته ، مثاله انك اذا اردت ان يعرف زيد شيئا طويلا بصفة طوله رسمت له خطا طويلاً على هيئة طول ذلك الشيء المطلوب معرفته بطوله او معرفة طوله و لو كان المطلوب معرفته عريضاً رسمت لزيد شيئاً عريضاً على هيئة عرض ذلك الشيء المطلوب معرفته بعرضه او معرفة عرضه و هذا معنى قولنا فقد تعرّف لنا بنا ، و معنى قولنا قلت :

فكان وصفه الحق للخلق خلقاً .

اقول يعنى انّ وصفه الحق بذاته لذاته يصل الينا اثره خلقا لأن القديم لايتغيّر عن حاله و لاينزل فاذا نزل او ظهر فانما يكون ذلك من الحادث اذ

القديم حاله واحدة لايتغيّر و لايتبدّل.

قلت لأن الخلقَ لايُدْرِكُ الّا خلقاً انّما تحدّ الادوات انفسها و تشير الى نظائرِها.

اقول هذا تعليل لما قلنا من انه تعالى لايعرف من نحو ذاته و انما يعرف بما وصف به نفسه فلذا قلنا ان الخلق لايدرك الا خلقا ، فلذا قال اميرالمؤمنين عليه السلام انما تحدّ الأدوات انفسها و تشير الآلات الى نظائرها ه، يريد عليه السلام ان الشيء لايدرك الا ما هو من جنسه او نوعه او صنفه.

قلت فلايدرك شيء الّا ما كان من جنسه.

اقول يعنى انّ كل شيء لايدرك ما ليس من جنسه و لا من نوعه و لا من صنفه لأن كل مدرك انما ادراكه بنحو طبيعته فادراك الجسم بنحو طبيعة الجسمية لا بنحو طبيعة المجرّدات و ادراك المجرّد بنحو طبيعة المجرد لا بنحو طبيعة الجسمية فمن ثَمّ حكموا على العقول بكونها مفارقات يعنى انها لم تكن مقترنة بشيء من الماديّات فلاتدرك الّا المعانى و اما غير المعانى فلاتدركها الّا بتوسط ما هو من جنسها و النفوس كذلك يعنى انها فى ادراكها مثل نسبة ادراك العقول فهى مفارقة فى ذاتها و مقارنة فى فعلها فادراكها الذاتى انما هو للصور الجوهرية و الفعلى ما كان من نوع الجسمانيات.

قلت و معنى انه لايتعرّف لاحدٍ بنحوِ ما عرّفَهُ من غيره انه سبحانه عرّف الخلق للخلق بما هم عليه.

اقول يعنى هو سبحانه تعرّف للخلق بما تعرفه عليه من التحقق فى الوصفية يعنى على حسب ما يقتضيه وصفه لنفسه من البيان و هذا بخلاف ما وصف خلقه به لخلقه فإنّه مثلا وصف نفسه لزيد بانه ليس كمثله شيء و ان كلّ ما ميّزه زيد فى ادق معانيه فهو مثل زيد مخلوق مردود على زيد اى منعطف عليه لأنه صفة نفسه و وصف عمرو الزيد (عمراً لزيد خ‌ل) بانه مخلوق مركب متغيّر مختلف فلايمكن ان يوصف المخلوق الّا بهذا النوع على هذا النحو و لايمكن ان يصف الخالق نفسه الّا بهذا النّحو المشار اليه فى وصفه تعالى لنفسه.

قلت انّهم خلق و هو عرّف نفسه انّه ليس بخلق و لايشبه شيئا من الخلق.

اقول يعنى انّ تعريف الشيء انما هو بوصفه على ما هو عليه و ذلك في وصف الخلق انهم مركّبون مؤلّفون متشابهون محدودون محصورون محتاجون و امثال هذه الأوصاف و في وصفه تعالى لنفسه انه لايشابه شيئا من صفات خلقه.

قلت فلايدرك ما تعرّفَ لهم به بشيء من بَصائِرِهم و لا ابصارهم.

اقول لأن بصائرهم و ابصارهم انما تدرك ما هو من نوعها و بينهما مشابهة و مقارنة و الا لماادركه[1].

قلت و انّما يعرف ببَصرٍ منه قال عليه السلام اعرفوا الله بالله و قال الشاعر:

اذا رام عاشقها نظرةً و لم يستطِعْها فمِن لطفِها

اَعارَتْه طرفاً رآها به فكان البصيرَ بها طرفُهٰا

اقول انما يعرف ببصرٍ منه لأن تلك البصيرة هي نور ما تجلى له به و الأشياء انما تدرك نظائرها و لذا قال عليه السلام اعرفوا الله بالله يعنى اعرفوا الله بما وصف نفسه به لكم و هو معرفته بما هو عليه بالنسبة الى ادراك العارفين فإنّ الشيء انما يعرف بما هو عليه و لما كان تعالى ما هو عليه في ذاته ممتنعا على ما سواه و كان قد وصف نفسه لخلقه ليعرفوه بذلك الوصف كان ما تعرّف به لهم هو ما وصف به نفسه لهم فهم يعرفونه بذلك الوصف الذى معرفته عليه مما وصف لهم و هذا هو معنى انه اعار العارف عينا منه اى من تعريفه و توصيفه يعرفه بها.

قلت و معنى فهو المعلوم و المجهول الخ، انّه المعلوم بصنعه المجهول بكنهه الموجود باياتِه المفقود بذاته.

اقول يعنى يستدل على وجوده بصنعه لأن صنعه اثر فعله و الأثر يدلّ على المؤثر و يستدل على وصفه الذى تعرّف به لخلقه بما اظهره في صنعه من

---

[1] (لماادركته نسخة. م. ص)

الآيات الدالّة على ذلك كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انّه الحق فكما ان هيئة الكتابة تدلّ على صفة حركة يد الكاتب كذلك صفات خلقه و هيئاتهم تدل على صفة فعله تعالى لانها اثر فعله و الأثر يشابه صفة مؤثره التي بها صدر فمعلوميته بآثار فعله كما ان الدخان المرئي يدلّ على وجود النار و مجهوليته من حيث كنهه لأن كل ما سواه مغايرٌ له من كل جهة و تلك المغايرة رسم لما سواه فهو موجود بآياته لأن كل من نظر وجد آيات تدلّ على موجدها حيثما توجه و مفقود من حيث ذاته لكون كنهها تفريقا بينه و بين ما سواه فلايوجد من حيث ذاته و لا يفقد من حيث آثار فعله.

قلت فظهر فلا شيء اظهر منه و انما ظهر كل شيء باثر ظهوره.

اقول يعني انّ كونه اظهر من كل شيء لأن ظهور كل ما سواه انما هو اثر ظهوره بذلك السواء يعني انه تعالى ظهر للمخلوق بذلك المخلوق اي بايجاده و هو عز و جل لم يتحول و لم يتغيّر عن ازليته فمعنى ظهوره لزيد مثلا ظهوره بزيد اي احداثه فيكون لا ظهور لزيد الا ظهور الله سبحانه فالظهور لفعله تعالى فلايكون شيء اظهر منه و هذا معنى قولي و انما ظهر كل شيء باثر ظهوره لأن ظهور الأشياء انما هو ظهور فعله بها فلا ظهور لها غير ظهور فعله بها لها.

قلت و بطن فلا شيء ابطن منه لأنه لا شيء اظهر منه و انّما خفي لشدة ظهوره و استتر لعظم نوره.

اقول يعني انّ الشيء اذا ظهر كمال الظهور لنفسه او لغيره وصل في ظهوره الى نهاية لايحتاج ذلك الغير الى ازيد منها و يكون حينئذٍ ظهوره واقفا متناهيا فهو حينئذٍ ناقص الظهور يحتمل الزيادة بالنسبة الى آخر غير الأول الذي انتهى الظهور اليه فلايكون نهاية الظهور للأول نهاية بالنسبة الى الثاني بل يحتاج الثاني الى زيادة الظهور و الثاني لو وقف الظهور عنده عن الزيادة بالنسبة اليه جاز ألّا يقف عند ثالث عن الزيادة فمهما فرض للظهور نهاية فهو يحتمل الزيادة و ما يحتمل الزيادة يحتمل النقصان و ذلك حادث لأنه صفة الحادث المحتمل للزيادة و النقصان بخلاف صفة القديم سبحانه فإنّه لايتناهى

فلاتتناهى صفته فظهوره غير متناهٍ فاذا ظهر لخلق كان تجلّى ذلك الظهور و ظهوره غير واقف على حدّ نسبة المتجلى له بل يكون متراميا فى الظهور و التجلى بلا نهاية فيتجاوز كل شىء محدث و كل شىء تجاوز الظهور ادراكه خرج بالنسبة اليه عن حدّ الظهور الى حدّ البطون و الخفاء فيبلغ الظهور فى التجاوز الى حال خارج عن كل حدّ و ما تجاوز عنه الادراك هو عين البطون و الخفاء فبشدّة ظهوره و عدم تناهيها و وقوفها الى حدّ بطن بطونا لا نهاية له و خفى خفاء لا حدّ له فجهة ظهوره عين جهة بطونه و خفائه و هو معنى قولى و بطن فلا شىء ابطن منه ، لأنه لا شىء اظهر منه و معنى قولى و انما خفى لشدة ظهوره و استتر لعظم نوره و اعلم انّى انما عبّرت المطلب بهذه العبارة للبيان و هى و ان كانت ناقصة عن تأدية المعنى الّا انّ العارف يفهم من مدلولها المعنى المراد و انما كانت ناقصة لعلّتين احديهما من قصورى اذ لم يؤذن لى فى ازيد من ذلك فلم اعط العبارة اذ لو اذن لى لاعطيت العبارة و الثانية منى طلباً للاختصار و صوناً للأسرار اذ ليس كل ما يعلم يقال لقصور اكثر الأذهان عن فهم ذلك البيان لو كان ذلك و السلام.

قلت و معنى جهة معلوميته نفس مجهوليته انّ الشىء لايعرف و لايعلم الّا بما هو عليه.

اقول يعنى انّه لما كان الشىء لايعلم الا بما هو عليه كان مقتضى الأزل ان يكون مجهولا لأن المعلومية للشىء تقتضى الاحاطة به و شأن الأزل آلّا يكون محاطا به و ما هو عليه آلّا يكون محاطا به فاذا ثبت ان الشىء لايعلم الا بما هو عليه ثبت انه لايعلم الا بان لايحاط به و هو معنى ان جهة معلوميته نفس (عين خل) مجهوليته و معنى قولى ان الشىء لايعرف و لايعلم الّا بما هو عليه.

قلت فالطويل يعرف بطوله و العريض يعلم بعرضه و القصير يعرف بقصره و الابيض ببياضه و الاسود بسواده و ذو الهيئة بهيئته و ما لا مقدار له و لا لون و لا هيئة يعرف بذلك.

اقول هذا معنى ما بيّنت لك من انّ الشىء لايعرف الا بما هو عليه من

الجهة التى يتعلق بها التعرّف و التعريف فلو كان شيء احمر و طويلاً و كان المطلوب معرفته من جهة الحمرة عرف بالأحمر لا بالطويل و بالعكس ، فمعنى انه انما يعرف بما هو عليه من النحو الذى تتعلق به المعرفة منه و اذا كان عز و جل لايدرك من نحو ذاته اذ كلما ميّزته الأوهام فهو مخلوق مثلها كان الذى هو عليه من النحو الذى يعرف به انه لايدرك و لايعلم لأحد فيعرف سبحانه بانه لايدرك و لايوصف و هذا المعنى هو الذى هو عليه من جهة معرفته و لو كان طويلا يعرف بطوله الخ ، فلما لم يوصف بشيء من جهات الخلق مما يجرى الامكان بادراكه عرف بذلك اى بانه لايعرف الا بانه لايعرف الا بما وصف به نفسه و هو سبحانه وصف (به خ ل) نفسه بانه بخلاف ما تتوهمه الأوهام و ادركته العقول .

قلت فالواجب سبحانه يعرف بانه لا كيف له و لا شبه له و لا مثل له و انه لايدرك كنهه و لاتعلم صفته و لايُحاط به علماً و اَنّ كل مدرَكٍ فهو غيره فيعرف بانه لا سبيل الى اكتناهه و لا ادراك صفته فهو يعرف بالجهل به .

اقول هذا كله هو معنى ما ذكرت لك ان من طلب معرفته بكنهه لم يجده و من طلب معرفته بآياته التى تعرّف بها وجده ظاهراً له بها محتجباً عنه بها .

قلت و ذلك ما تعرّف لنا به .

اقول يعنى انّه لايعرف الا بآياته التى ليس لها مثل فى خلقه يعنى لاتصلح صفة لشيء من الخلق و لاتدلّ عليه و انما تدلّ على الله سبحانه دلالة التعريف و الاستدلال عليه كدلالة الأثر على المؤثر لا انها تدلّ عليه دلالة تكشف عن كنهه فهى مع انها ليس لها مثل و لا شبه لاتدلّ عليه الا دلالة الأثر على المؤثر [1] .

قلت فانّا لانعرف الّا مثلنا .

اقول يعنى لما كانت الأشياء لاتدرك الا نظائرها وجب ان يكون ما تعرّف به لنا مخلوقا و الا لماامكن لنا ان ندركه و اذا كان مخلوقاً لم يدل على كنه الذات

---

[1] (على مؤثره نسخة . م . ص)

دلالة تكشف عنه و انما يدل عليه تعالى دلالة الأثر على المؤثر و الأثر يدلّ على صفة مؤثره الأقرب فهو يشابه صفة فعله تعالى لا صفة ذاته تعالى الذى هو المؤثر الأبعد عند فرض المباشرة كالكتابة فانها تشابه صفة حركة يد الكاتب التى هى المؤثر الأقرب من حيث المباشرة و لاتشابه صفة الكاتب لأنه المؤثر الأبعد عند المباشرة نعم يدلّ [١] على وجوده اعنى عنوان وجوده الذى هو ذاته و لاتدلّ على وجوده الذى هو ذاته و الّا لكان تعالى مشابهاً لها ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيرا.

قلت فهو الواجب الحق و المجهول المطلق.

اقول هذا تفريع على ما تقدّم من الاوصاف التى لاتجرى للحوادث لأنه بمقتضى ما اشرنا اليه هو الواجب الحق الذى كلّ ما سواه ليس بشىء الا بفعله تعالى و هو المجهول المطلق الذى لا سبيل فى الامكان مطلقا الى معرفة ذاته بوجه من الوجوه بل هو فى الامكان مجهول من كل جهة فلايصدق المجهول المطلق فى الحقيقة على ما سواه.

قلت و هذا القسم يعبّر عنه بالذات البحت.

اقول يعنى انّه ذات بسيط ليس له وجود غير ماهيته و لا ماهية غير وجوده و لا ذاته غير صفته و لا صفته غير ذاته [٢] لا فى نفس الأمر اى الثابت بالدليل القطعى و لا فى الخارج اى المقابل للذهنى او الذى تترتب الآثار على صفاته و لا فى الذهن الذى هو عكس الخارج فى المعنيين و لا فى الامكان لأن الوجوب ليس فى شىء منه امكان و لا فى الفرض و الاعتبار لأنهما جهات الممكن فهو سبحانه ذات بحت احدىّ المعنى ليس فيه احتمال كثرة او تعدد بكل فرض و اعتبار.

قلت و مجهول النعت.

---

[١] (تدلّ نسخة. م. ص)

[٢] و لا ذات غير صفته و لا صفة غير ذاته نسخة. م. ص)

اقول يعنى انه ليس فى الامكان سبيل الى نعته الّا بما وصف به نفسه من آياته و آثار فعله فهو بالنسبة الى ما سواه مجهول النّعت.

قلت و عين الكافور.

اقول يعنى انه انما يوجد بآثار فعله كالكافور الذى يوجد برايحته فيحتمل ان يراد بقولهم عين الكافور انه تعالى هو ذات الكافور و هذا على مذهب القائلين بوحدة الوجود اى انّ الكافور المكنىّ به عن الروايح التى هى مثال الحوادث هو ذاته لأنه عندهم هو الفاعل و المفعول و هو المؤثر و الأثر و هذا عندنا باطل و القول به كفر و يحتمل ان يراد بقولهم عين الكافور انه هو العين التى تفوح منها الروايح اى هو مبدأ الاشياء و هذا صحته و فساده تابعة لمقصود القائل به فإن اراد به ان ذاته تعالى مبدأ الأشياء فهو كالأوّل فى الفساد و ان اراد ان فعله مبدأ الأشياء فهو حق.

قلت و شمس الازل.

اقول مأخوذ من قول على عليه السلام على نحو من الاستنباط فى قوله لكميل نور اشرق من صبح الأزل، حيث شبّه المشية بصبح الأزل و الصبح نور الشمس اى شمس الأزل و الاضافة هنا بيانيّة.

قلت و منقطع الاشارات.

اقول ان الاشارات الحسّيّة و الخياليّة و الروحانيّة و العقليّة و السرمديّة كلها تنقطع دون عزّ جلاله امّا الأربع الأُول فظاهر و اما الخامسة فهى و ان لم تكن هناك اشارة لينسب اليها انقطاع الّا ان المشية توصف بجهات تعلقاتها فوقوعها على المشاء و تعلقها به تعتريه (تعبّر به خل) الاشارة عليه باعتبار المتعلق و التعلّق و ان لم تكن الاشارة لاحقة لنفس المشية لأنّها محدثة بها و لايجرى عليها ما اجرته فافهم.

قلت و المجهول المطلق و الواجب الحق و اللّاتعيّن.

اقول تقدّم بعض البيان للمجهول المطلق و الواجب الحق و اما اللّاتعيّن فالمراد منه معنى المجهول المطلق و ذلك لأنه تعالى لايتعيّن عند ما سواه بجهة

من جهات التعيّن على حالٍ من الأحوال.

قلت و الكنز المخفى.

اقول اشارة الى قوله تعالى كنت كنزاً مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف اى انه خلق الخلق ليعرف بخلقه و آثاره لا بذاته فهو كنز مخفى عمّا سواه مطلقا وجد ذلك السواء ام لم يوجد و به ظهر جواب ما استشكله بعضهم هنا فقال ما معنى مخفى و ليس هناك شىء يختفى عنه و الجواب بهذا و هو انه مقتضى الأزل ذلك امّا مع عدم الغير فهى سالبة بانتفاء الموضوع و امّا مع وجود الغير فلعدم ادراكه له تعالى و يرد هنا ايضا اشكال و هو انّ الظاهر من الكلام انه قبل الخلق مخفى و امّا بعد ان خلق الخلق فلا و جوابه ان المراد بالخفاءِ الخفاءُ المطلق الصادق على عدم المعرفة بالآثار و هذا هو المراد من الكنز المخفى فلما خلق الخلق عرف بما عرّف نفسه به.

قلت و المنقطع الوجدانى.

اقول يعنى ان كلّ مدرك سواه سبحانه ينقطع وجدانه لذاته تعالى فهو لايجده غيره بذاته و لايفقده بآياته فهو سبحانه المنقطع الوجدانى لما سواه.

قلت و ذات ساذج و ذات بلا اعتبار و ما اشبه ذلك.

اقول ذات ساذج اى بحت خالص من التّعدّد و التّكثّر و التركيب لا فى نفس الامر و لا فى الخارج و لا فى الذهن لا فرضاً و لا احتمالاً و تجويزاً و اعتباراً و ذات بلا اعتبار يعنى مجرّدة عن كل قيد حتى عن التجريد و ما اشبه ذلك من الأسماء التى يطلقونها على الوجود الحق عز و جل.

قلت و كلّها عبارات مخلوقة تقع على مقاماته و علاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكان.

اقول يعنى ان هذه الألفاظ المذكورة مثل الذات البحت و المجهول النّعت الخ، هى و معانيها التى تدلّ عليها مخلوقة خلقها الله سبحانه لعباده ليعرفوه بها لأنها تدلّ بصفة الاستدلال عليه لا بصفة الكشف له فاذا اطلقت هذه الألفاظ دلّت على تلك المعانى التى هى العنوانات للذات و هذه العنوانات

مظاهر له خلقها و جعلها محالّ افعاله و ارادته و هی (فهی خ‌ل) وجهه الی عباده یعرفه بها من عرفه کما تعرف النار اذا رأیت الحدیدة المحماة بها لأنها ای الحدیدة المحماة محل فعل النار و تأثیرها و تلك المقامات لاتفقد فی حال کما قال تعالی فاینما تولّوا فثم وجه الله .

قلت و هی موضوع علمِ البیان و الذی یبحث فیه عنه هو المعانی و هی ارکان التوحید .

اقول هذه المقامات هی موضوع علم البیان ای التوحید کما قاله امیرالمؤمنین علیه السلام یعنی انّ علم التوحید یبحث فیه عن عوارض هذه المقامات الذاتیة و لیس موضوع علم التوحید کما قاله المتکلمون انه ذات الله تعالی لأن ذات الله لاتدرك فکیف یبحث عن عوارضها الذاتیة مع انه تعالی لا عوارض له الّا صفات هی عین ذاته بکل اعتبار او احکام المقامات التی هی عنوانه فاذا توجّهت العبارات المطلقة و الاعتقادات الصافیة (الصادقة خ‌ل) وقعت علی العنوان ان کانت من اهل المعرفة و الایمان و الذی یبحث العارف فیه من المقامات هی المعانی ای ارکان التوحید و هو المستفاد من کلام امیرالمؤمنین علیه السلام و علی بن الحسین علیهما السلام لأن تلك المقامات عوارضها الذاتیة هی المعانی ای ارکان التوحید و الی هذا اشاروا علیهم السلام بقولهم نحن الاعراف الذین لایعرف الله الّا بسبیل معرفتنا و لولانا لماعرف الله و من عرفنا عرف الله و من لم یعرفنا لم یعرف الله و یعرفك بها من عرفك و من اراد الله بدأ بکم و من وحّده قبل عنکم و من قصده توجّه بکم و امثال ذلك من کلماتهم علیهم السلام .

قلت : الفائدة الثالثة فی الاشارة الی القسم الثانی و هو الوجود المطلق .

اقول لما جری الاصطلاح فی التقسیم علی تسمیة المقامات و العنوانات بالوجود الحق اذ لایعرف منه الا هی ناسب ان یجری هنا علی تسمیة هذه الرتبة التی هی اول التعیّنات بالوجود المطلق یعنی انّ هذا الوجود لیس هو الوجود الحق و لکنه غیر مقیّد بشرط یتوقف علیه و لاینتظر به و لیس مرادنا بالاطلاق ما

يقولونه من انّ المراد به الصادق على الواجب و الممكن بل المراد من الاطلاق هذا المعنى لأنه لما كان الأزل لا تعيّن فيه و كان الامكان اول التعيّن و لم يكن غيره هناك ليتوقف عليه كان تعيّنه فى نفسه نفسَه و من جهة تعلّقه متعلّقه و التعلّق معنىً فعلى فتعيينه من ربّه بنفسه و تعيّنه بنفسه كان بالنسبة الى ما سواه من المفعولات التى يكون حصولها متوقفا على شىء سواه مطلقا اى غير متوقف الحصول على شىء غير نفسه.

قلت و التعين الاول.

اقول يراد منه اول صادر بنفسه و هو المشية و الارادة و الابداع كما قال الرضا عليه السلام المشية و الارادة و الابداع ثلاثة اسماء و معناها واحدة و انما يسمّى هذه الرتبة بهذا الاسم لمقابلته (لمقابلة خ ل) مرتبة الأزل المسمّاة باللّاتعيّن.

قلت و الرحمة الكلية.

اقول اشارة الى مبدأ الكون المشتمل على الفضل و العدل فإنّه صفة الرحمٰن العامة و هى التى استوى بها على عرشه و هى التى وسعت كل شىء و الرحمة الخاصّة صفة الرحيم المختصة بالمؤمنين فالرحمة الكلية لها اطلاقان احدهما يراد منه الفعل و [1] المشية كما هو هنا و ثانيهما يراد منه اول صادر عنه و هو الحقيقة المحمّديّة.

قلت و الشجرة الكلية.

اقول يراد بهذه الشجرة الكلية اذا اطلقت احد المعنيين السابقين و سمّيت بالشجرة لكثرة تطورها فى مظاهرها و آثارها كالشجرة فى تطورها الى اصل و لقاح و غصون و ورق و ثمر.

قلت و النفَس الرحمانى الاولى.

اقول هذا ايضا يطلق على المعنيين السابقين فمعنى النَّفَس الرحمانى بفتح

---

[1] (الفعل و هو نسخة. م. ص)

الفاء ان هذا الوجود تقوّمت به الوجودات الكونية تقوّم صدور اذا اريد بالنّفَس الرحمانى المعنى الأوّل اى المشية و الارادة و الابداع كما تقوّمت الحروف بحركة المتكلم بشفتيه و لسانه و اسنانه و لهاته و تقوّم ركنيّ[1] اذا اريد به المعنى الثانى اى اوّل صادر عن المشية اعنى الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله كما تقوّمت الحروف بالصوت الممتد من جوف المتكلّم الى الفضاء و اذا قيّد بالأُولى كما هو هٰهنا احتمل ان يراد به المعنى الأوّل خاصة و ان يراد به الرتبة الثانية منه عند اعتبار تزييله كما يأتى الّا انه هنا يكون الأنسب ان يراد به المعنى الأوّل.

قلت و المشية و الكاف المستديرة على نفسها و الارادة.

اقول المشية هى الذكر الأول يعنى ان الفاعل اذا اراد صنع شىء اول ما يذكره و تتوجه اليه العناية هو المشية و اذا تأكّد ذلك العزم سمّى ارادة و هى ما روى يونس عن الرضا عليه السلام و سمّيت بالكاف لأنها هى امر الله المعبّر عنه بكُن فالكاف اشارة الى الكون و هو المشية او اثر المشية و النون اشارة الى العين و هى الارادة او اثر الارادة فسمّيت المشية بالكاف لأنها منشأ الكون و هو الوجود و سمّيت الارادة بالكاف بمعنى المشية و بالنّون لأنها منشأ العين و بالمستديرة على نفسها لأن المشية هى الكاف و خلقها الله بنفسها فهى فى الاعتبار كافٌ خلقت بكاف و استدارتها فى اعتبار كونها علة معاكسة لاستدارتها فى اعتبار كونها معلولة لأن العلّة استدارتها استدارة فاعليّة و المعلول استدارته استدارة مفعوليّة فلذا قيل لها الكاف المستديرة على نفسها لأنّها باعتبار كونها معلولة تدور على نفسها باعتبار كونها علّة.

قلت و الكلمة التى انزجر لها العمق الاكبر.

اقول مأخوذ من دعاء السمات للحجة عليه السلام و الكلمة هى المشية و المراد بها إمّا الامكانية او الكونية او مطلقا و العمق الأكبر على الأول هو الامكان

---

[1] (و تقوّماً ركنيّاً نسخة. م. ص)

الذى هو محل الوجود الراجح و متعلّقه الذى وقته السرمد و على الثانى هو الممكنات كلها التى وقتها الدهر و الكلمة حينئذٍ كالأول وقتها السرمد و ان كان متعلّقها وقته الدهر و على الثالث هو العمق الأكبر مطلقا اى سواء كان العمق الأكبر حقيقياً كالامكان ام اضافياً كالممكنات و انزجر اى انفعل و انقاد اى العمق الأكبر بمعناها الثلاث .

قلت و الابداع .

اقول الابداع هو الفعل و هو خلق ساكن لايدرك بالسكون كما قال الرضا عليه السلام يعنى انه ساكن اى غير متغيّر لا انه ساكن بالسكون الذى هو ضدّ الحركة لأن هذا السكون محدث به و لايجرى عليه ما هو اجراه .

قلت و الحقيقة المحمديّة .

اقول الحقيقة المحمديّة لها عندنا اطلاقان قد نطلقها و نريد بها المقامات التى هى اسم الفاعل كالقائم الذى هو اسم فاعل القيام و القائم مركب فى الحقيقة من فعل متقوّم بفاعله تقوّم صدور و من اثر فعل و هو القيام الذى هو الحدث و هذا المقام اعلى ما يحصل فى الامكان الراجح و مثالها الحديدة المحماة بالنار فإنّه لا فرق بين النار فى تأثيرها و بين الحديدة المحماة بها لأنها اذا اثّرت فتأثيرها انما هو تأثير النار بها اى جعلت النار فعلها فى الحديدة و الحديدة محل فعلها و هذا الفعل احدثتْه النار به لا بفعل غيره فمجموع الفعل و اثره كالقائم كالحديدة المحماة بالنار فهذه الرتبة اول التعيّنات و اعلاها و هو المَثَل الأعلى بفتح الثاء و المِثْل الذى ليس كمثله شىء بكسر الميم و سكون الثاء لأن الله سبحانه خلقه آية له لايدلّ على غيره تعالى و لايدلّ على نفسه و لو كان مثله شىء لدلّ عليه و لو دلّ على غير الله تعالى لزم التشبيه و ارتفع التوحيد و هذا هو التوحيد الخالص و قد نطلقها و نريد بها اثر المشية الكونية و هو اول صادر من مشية الله و هو الوجود و هو الماء الذى جعل منه كل شىء حيّ و هو العنصر الأول لكل محدث و هو نور الأنوار و المادة الأولى التى خلق الله كل شىء من شعاعها و هى بمنزلة القيام فعلى المعنى الأول لا اشكال اذ لم يكن قبل

ذلك شيء و على المعنى الثاني فعلى حصر الاصطلاح لأقسام الوجود في الثلاثة الأقسام فهل يكون هذا النور الذي هو اول صادر عن الفعل لاحقا بالمطلق لعدم تقييده بشيء كما لايتقيّد الفعل ام لايكون لاحقا بل هو من المقيّد لأنه متوقف على قابليته و انفعاله و هو غيره فيه احتمالان و قد يستفاد من بعض الأخبار الحاقُه بالأوّل و الله سبحانه اعلم.

قلت و الولاية المطلقة.

اقول المراد بالولاية المطلقة السلطنة العامة لكل شيء دخل في ملك الله سبحانه في كل ماتتعلق به ارادة الله سبحانه و المعنى فيها مثل ما قبلها لأن الحقيقة المحمديّة و الولاية المطلقة اسمان على معنى واحد عندنا و انما يختلف مفهومهما بالاعتبار.

قلت و الازلية الثانية.

اقول نريد ان هذه المرتبة (الرتبة خل) هي الرتبة الثانية عند ملاحظة التقسيم و حيث كانت الأولى هي الأزلية الأوّليّة كانت الثانية هي الأزلية الثانية و اما قول علي عليه السلام انا صاحب الأزلية الأوّلية ، فيحتمل ان يراد[1] منه الأوّليّة الاضافيّة لأنّ الآزال كثيرة و كلها حادثة فاذا اطلق الأزل احتمل احدها بخلاف ما لو قيل ازل الآزال فإنّه لايراد منه الّا الواجب الحق عز و جل و ان يراد منه الأوّليّة الحقيقيّة و يكون المعنى انا الذي ولايتي ولاية الله.

قلت و عالم فاحببت اَن اعرف.

اقول اشارة الى قوله تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف ، فإنّه تعالى قبل التعريف كان كنزا مخفيا و قد تقدّم الكلام فيه فكان اول ما صدر في الامكان محبّته لأن يعرف فهذا مأخوذ من الحديث.

قلت و المحبّة الحقيقية.

اقول المراد بالمحبة الحقيقية هو عالم فاحببت ان اعرف ، لأن المحبة

---

[1] (ان يكون يراد نسخة . م . ص)

تستعمل فی الوجوب و هی ذاته و يعرف بالتقييد بالحقيّة و فی الامكان الـراجح و هی فعله و يعرف بالتقييد بالحقيقية كما هنا فالمحبّة الحقيّة ذاته المقدسة و المحبّة الحقيقيّة فعله و اول صادر عنه كما هنا.

قلت و حركةٌ بنفسِها.

اقول يراد به الفعل لأن معقوله انّه حركة ايجادية و كونه حركة بنفسها على حدّ خلق الله المشية بنفسها.

قلت و الاسم الذى استقرّ فی ظلّه فلايخرج منه الى غيره.

اقول مأخوذٌ من الدعاء عنهم عليهم السلام و المراد ان الفعل اسمه تعالى و معنى استقرّ فی ظلّه تعالى اى انه اقامه بنفسه فهو الاسم و هو الظلّ و الضمير فی ظلّه يجوز ان يعود[1] الى الله اى استقرّ فی ظلّ الله تعالى و ظلّ الله هو ذلك الاسم و يجوز ان يعود الضمير الى ذلك الاسم و المراد من ظلّه نفسه كما فی الحديث يمسك الأشياء باظلّتها و يكون المعنى على الاحتمالين واحداً و معنى عدم خروجه منه الى غيره انه لاتتكون منه الأشياء كما يذهب[2] اليه ضرار و اصحابه و كثير من الصوفية بان الأشياء مركّبةٌ من وجودٍ و هو مشية الله و من ماهيةٍ و هی الانيّة و لو كان كذلك لخرج منه الى غيره فافهم الاشارة.

قلت و هو المكنون المخزون عنده.

اقول مأخوذ من حديث حدوث الأسماء المروى فی الكافی فإنّه هناك هو هذا و المعنى هنا مثل المعنى استقرّ فی ظلّه.

قلت و صبح الازل.

اقول مأخوذ من قول على عليه السلام لكميل فی قوله نورٌ اشرق من صبح الأزل اى من المشيّة.

قلت و فعل بنفسه.

---

[1] (ان يكون يعود نسخة. م. ص)

[2] (ذهب نسخة. م. ص)

اقول معناها مثل خلق الله المشية بنفسها .

قلت و عالم الامر .

اقول عالم الأمر مقابلُ عالم الخلق من قوله تعالى الا له الخلق و الأمر تبارك الله ربّ العالمين و الأمر هنا فى الآية يحتمل معناه الظاهرى اى مردّ الأمور كلها فى الغيب و الشهادة و الدنيا و الآخرة الى حكمه و يحتمل ان يراد به المشية و يحتمل ان يراد به الحقيقة المحمدية و قوله تعالى و من آياته ان تقوم السمآء و الارض بامره و قول الصادق عليه السلام فى الدعاء كل شىء سواك قام بامرك ، يحتمل الأمر فيهما الاحتمالين الأخيرين فإن اريد به المشية كان قيام كل شىء به قياما صدوريّا و ان اريد به الحقيقة المحمديّة كان قيام كل شىء به قياماً ركنيّاً كما تقدّم .

قلت و ما اشبه ذلك .

اقول يعنى من الأسماء التى يسمّى بها هذا الوجود كما اصطلحوا عليه .

قلت و صفة بدئه بنفسه .

اقول اى كيفية بدئه على حسب ما تدركه الأفئدة المستنيرة بنور الله و هو فى نفسه لا كيفية له و لا توصيف لأنهما انما وجدا به فاذا اطلقا تبادرا الى آيته و مثاله و عنوانه الذى فى الأفئدة و مع هذا فلايتوجّه ذلك التوصيف اليه بذاته اذ لو صحّ ذلك فى عنوانه صحّ فيه لأنه انما يعرف به و انما يتوجه اليه من حيث متعلقه فإنّه تجرى عليه الكيفية و التوصيف كما تعتبر الكثرة و التعدد فى الحركة عند الكتابة باعتبار تعلّقها بالحروف و الا فهى فى نفسها بسيطة و تسمّى جهات التّعلّق بالمتعلقات رؤوساً و وجوها فلذلك نعتبر لها باعتبار تعلّق رؤوسها ما يجرى على متعلقاتها .

قلت ان الله سبحانه قبض من رطوبة الرحمة بتلك الرطوبة نفسها بها .

اقول يعنى انه تعالى قبض و قبض فعل منه من رطوبة الرحمة و هذه الرطوبة هى نفس قبض و لهذا قلت بتلك الرطوبة ، لأن قبض هذا هو الفعل المقبوض به ففسّرته بقولى بتلك الرطوبة و قولى من رطوبة الرحمة اعنى

المقبوض منه و فسّرته بقولى بتلك الرطوبة فقولى بتلك الرطوبة تفسير لقبض اعنى المقبوض به و المقبوض منه فقبض فعل مقبوض به و مقبوض منه لأن قبض هو نفس تلك الرطوبة المقبوض بها و المقبوض منها و لما كانت العبارة ضيّقة ربما يتوهم ان مِنْ فى قولى من رطوبة الرحمة للتبعيض او للابتداء فيلزم على الحالين ثبوت رطوبة الرحمة قبل قبض و انا اريد ان رطوبة الرحمة هى نفس قبض رفعت ذلك التوهم بقولى بتلك الرطوبة نفسها و بيّنت ان المقبوض منها عين المقبوض بها بلا تغاير الّا فى التعبير لضيق الألفاظ عن ذلك المعنى فبيّنتُه بتاكيدى بقولى بها ، لئلايتوهم انها فى ذاتها باعتبار مأخوذ بها و باعتبار آخر مأخوذ منها او هى مأخوذة بل مرادى انها بلحاظ واحد و اعتبار واحد مأخوذ بها و مأخوذ منها و مأخوذة يعنى قبضت بها فلم يكن لها تحقق و لا ثبوت و لا ذكر فى مرتبة من مراتب الوجود مطلقا قبل قبضها بها فافهم .

قلت اربعة اجزاءٍ بها .

اقول مفعولٌ لقبض و ان المعنى فى هذا هو عين المعنى الأول يعنى ان الأربعة الأجزاء هى القبض و المقبوض و المقبوض به و المقبوض منه بلا تغاير حتى فى الاعتبار و قولى بها اى بالأربعة الأجزاء التى هى حقيقة قبض اى رطوبة الرحمة فإن قبض هو تلك الرطوبة و هو تلك الأربعة الأجزاء و لهذا قلتُ بها ، فكل هذه الألفاظ المتعددة معناها شىء واحد لذاته لا تعدّد فيه لا فى نفس الأمر و لا فى الخارج و لا فى الذهن و انما توجّه الفؤاد فى هذه الألفاظ المتعددة الى المعنى البسيط باعتبار تعدّد تعلّقه فافهم .

قلت و من هبائها به جزءاً به .

اقول يعنى انه قبض ذلك الفعل الذى به قبض الرطوبة المذكورة التى هى ذاته من هباء الرحمة اعنى يبوستها و هى الرطوبة المذكورة بهذا المقبوض به و منه جزءاً بذلك الجزء الذى هو نفس الأربعة المذكورة سابقا فالرطوبة نفس اليبوسة و الأربعة عين الواحد و انما اختلفت (اختلف خل) اسماؤها باعتبار الآثار المختلفة و لايتوهم (لاتتوهم خل) ان هذا شىء ممتنع و لاتدركه العقول

فانّك تسمّی زیداً عالماً و نجّاراً و خیّاطاً و کاتباً و لیست هذه الأسماء المختلفة واقعة على متعدّد فی ذاته لأنه هو العالم هو النّجّار هو الخیّاط هو الکاتب و لیس مرجع هو مختلفاً متعددا و لکن بالآثار تکثّرت اسماء صفاته و لیس تکثّر ذواتها ذواته و انما سمّی بها باعتبار آثارها و کذلك انت سمیع انت بصیر انت قدیر و لیست القدرة فیك شیئاً متمیّزاً غیر البصر او هو غیر السمع بل یقال انت و انت لست[1] بصفة من صفاتك و انما هی لك فانت انت لا غیرك و سمّیت بها باعتبار الآثار و الی هذا المعنی اشار علی علیه السلام بقوله و کمال توحیده نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انّها غیر الموصوف الخ ، فمن فهم ما اشرت الیه فهم کلامه علیه السلام و الا فلا و ما اشرنا الیه من هذا النحو فإنّ الوجود المطلق لیس شیء (شیئاً خ‌ل) فی الامکان و لا من الممکنات ابسط منه اذ کل ما سواه منه (فبه خ‌ل) کان و عنه صدر فلایتعدد و لایترکب لأن التعدّد و الترکیب محدثان به .

قلت فقدّرهما بهما فی تعفین هاضِمتهما .

اقول فقدّر الجزءین اعنی الأربعة الأجزاء الرطبة و الجزء الیابس بهما ای بذینك الجزءین لأنّهما هنا نفس قدّر الذی هو فعل التقدیر علی نحو ما تقدّم و المراد بهذا التقدیر هو تقدیر الحدود الفعلیة و الهندسة الایجادیة و هی عین هذا المقدّر و قولی فی تعفین هاضمتهما ، ارید به انه لما اجتمعت الرطوبة و الیبوسة التی هی منشأ الحرارة حصل بهما التعفین لأن کل مکوّن لا بدّ له من تعفین بنسبته و التعفین لایکون الا بالحرارة و الرطوبة فإن کان المکوّن مرکباً کالمفاعیل تعدّدت الجهات فیه و تکثّرت و ان کان بسیطاً مطلقاً کما فی الفعل اتّحدت جهاته و احکام الجهات انما تطلق علیه باعتبار متعلقاته عند تعلقه بها کما مرّ و لما کان کل مکوّن لا بدّ له من التعفین کما برهن علیه فی الحکمة الطبیعیة و کان هذا التقدیر مکوّناً بنفسه وجب ان یکون له تعفین یفرض سبقه

---

[1] (لیس نسخة . م . ص)

عليه بيّنت ذلك بقولي في تعفين هاضمتهما اعنى انّ هاضمة تعفين هذا التقدير حين تحققت في نفسها تحققت بهذا التقدير لأنّها عينه بلا مغايرة و ان فرض سبقها عليه كما هو في متعلق الفعل من ساير المفعولات فقلت في تعفين هاضمتهما ، اريد انه قدّر فيها لأنها هو و المراد بهذه العبارة اذا كانت في المفعول ان اجزاءه تنحل بعضها في بعض حتى تكون بطبخ الحرارة و الرطوبة شيئاً واحداً لا اختلاف فيه و الفعل لما كان شديد البساطة الحق احكام متعلقاته به في الاعتبار الفؤادى لا في الواقع الخارجي لشدّة بساطته فيه و انما ذكرت سابقاً ان الرطوبة اربعة اجزاء و اليبوسة جزءٌ واحد لأن الاجزاء الرطبة لو كانت اقل كان الغالب على الماء الغلظة و لا يصلح لاستعماله عبيطا فإنّ الماء كما تحتاج اليه الاشياء في الأغذية التي هي مواد وجودها كذلك تحتاج اليه في الشرب الذى هو مزاج تلك الأغذية فلو قلّت الأجزاء الرطبة لم يكن ماء و لو زادت لم تحصل المشاكلة يعنى انا نريد ان يكون بين الماء و التراب مشاكلة ليحصل التأليف للغذاء منهما و المشاكلة انما تحصل في الماء للتراب اذا انحلّ فيه شيء من التراب فإنّه اذا انحل فيه وافق التراب في تركيب الغذاء كما يأتي و الحالة المعتدلة في تركيب الماء ليشاكل التراب و لاينفرّ[1] منه ان ينحلّ في الأربعة الأجزاء الرطبة جزء من التراب فاذا زادت الرطوبة ضعفت المشاكلة و ان نقصت ضعف جانب المائية و انما حصل الاعتدال في الأربعة لسرّ ظهر آثاره في الموجودات لايسهل بيانه الّا بذكر اشياء لم تتم الّا بذلك مثل الزوج له اربعة (اربع خ ل) نساء في الحال التام الذى يغلب فيه حصول العدل و لو زادت غلب عدم العدل و لهذا انما حصل الزايد عليهن في النبى صلى الله عليه و آله لعدم حصول حيف في طبيعته و مع هذا فاَعانه الله بقوله ترجى من تشآء منهن و تؤوى اليك من تشآء الآية ، و منع عنه الائمة عليهم السلام للمشاركة للرعية و مثل كون الأشياء اربعة للشيء الواحد فإنّ الوجود يدور على خلق و رزق و

---

[1] (لاينفر نسخة. م. ص)

حيوٰة و ممات و هو واحد و الانسان واحد و طبائعه اربع و العرش مربع و البيت المعمور مربع و الكعبة مربعة كما فى الحديث و الكلمات التى بنى عليها الاسلام اربع سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر و احرف الاسم الأعظم اربعة التوحيد و النبوة و الامامة و الشيعة و البسملة التى فيها سرّ القرآن و فاتحة الكتاب اربعة الله و الرحمٰن و الرحيم و اسم و ان شئت قلت بسم الله الرحمٰن الرحيم و هى واحدة و الحاصل ربما تتوهم ان هذه الأمور انما هى مناسبات لأيبتنى عليها اسرار الخليقة و اقول ليس كذلك و لكن لما لم يمكن بيان السرّ فى نفسه الذى حصل عنه الأربعة قيل انها مناسبات و هى حكم سترها الله سبحانه بحجب من الغيوب و اظهر آثارها فى خلقه و جعل الآثار دالّة على الأسرار قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الألباب ان الاستدلال على ما هنالك لايعلم الا بما هيٰهنا.

قلت فانحلّا بهما و انعقَدا بهما و تَراكمَا بهِمَا.

اقول يعنى انّ الأجزاء الرطبة و الجزء اليابس انحلّا اى ذاب كل منهما بالآخر الذى هو نفسه حتى كان الاثنان واحدا على فرض حكم المتعلق و انعقدا كذلك اى جمدا كناية عن قيامهما بانفسهما و تراكما كذلك اى اجتمع كل شىء منه بكل شىء منه ، مثاله كالهواء الذى جذبه من يريد الكلام الى جوفه فيجمعه فى المخارج و هو كناية عن حلّه ثمّ يقطع الحروف و هو عبارة عن عقده ثم يركّب الكلام و هو عبارة عن تراكمه و الحاصل معنى جميع ما سمعت هو انه احدث الفعل بنفسه بغير اعتبار تعدّد فاذا اردت تفصيله على فرض ما لو كان مركبا فهو كما سمعت و على لحاظ عدم تركيبه فكما عبّرنا به من اتحاد المقبوض به و المقبوض منه و القبض و هكذا الى آخره.

قلت و هذا هو المشِيّةُ و هو المسمّى بتلك الاسماء المتقدّمة.

اقول يعنى هذا هو الوجود المطلق و هو الوجود الراجح و الامكان الراجح الذى ذكرنا كيفية بدء متعلقه و نسبناها له لما بين المتعلق و بين التعلق من المناسبة و لما بينهما و بين الفعل من مشابهة الصفة الفعلية فإنّ كل اثر يشابه

صفة مؤثره التی عنها صدر.

قلت و لهذا المقام فی تزییل الفؤاد اربع مراتب.

اقول لهذا المقام ای للوجود المطلق و الامکان الراجح و السرمد فی تزییل الفؤاد ای فی تمییزه و تقسیمه و تفریقه فإنّ غیر الفؤاد من المشاعر و المدارك لاتدرك شیئا و لا حالاً من نحو هذا المقام من السمع [١] و البصر و الخیال و العقل لأنها انما تدرك المکیّفیة المحدودة بحدود الحسیّة [٢] او الخیالیة او العقلیة بخلاف الفؤاد فإنّه یدرك الشیء مجرداً عن کل سبحاته و عوارضه الذاتیة و العرضیة و لهذا جاز استعماله فی هذا المقام البسیط العاری عن کل ما سوی محض ذاته و انما قسّمه الی اربع مراتب باجزاء (باجراء خ ل) احکام متعلقاته علیه کما مرّ فإنّه لما اعتبر آثاره التی تشابه حدود ذواتها صفته و تعریفه و وجدها خرجت فی هذه الأربعة المراتب و قد قال علیه السلام العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة فما فقد فی العبودیة وجد فی الربوبیة و ما خفی فی الربوبیة اصیب فی العبودیة قال الله تعالی سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق الخ الآیة، حکم علی هذا المقام بتلك الأحکام و ان کانت باعتبار متعلقاته لا باعتبار ذاته و ذلك لأنه وجده کلمة من الفاعل و الکلمة اذا اعتبرها فی نشوها و بدئها وجدها کذلك ای فی هذه الأربع المراتب [٣] فاجری علیها حکمها لأنه [٤] آیة تعریفها و هی ایضا کلمة الله فکما ان المتکلم یأخذ بحرکة جوفه من الهواء اربعة اجزاء رطبة ای حبة [٥] لصلوحها لصوغ الحروف و کونها اربعة لأنها هی نسبة المادة الأولی الی الصورة التی هی جزء واحد بالنسبة الی المادة یعنی ان صورة الحروف من ترتیبها و حرکاتها بالنسبة

---

[١] (مثل السمع نسخة م ص)

[٢] (انما تدرك المکیّفة المحدودة بحدودها الحسیة نسخة م ص)

[٣] (مراتب نسخة م ص)

[٤] (لأنها نسخة م ص)

[٥] (حیة نسخة م ص)

الى مادتها واحد من اربعة كما اشرنا اليه سابقا مما يطول بيانه و يخفى برهانه و يصوغ ذلك الهواء المأخوذ حروفا بعد حلّه بتسهيله فى المخارج و اعطائه الأصوات منه اى من الهواء بها اى بتلك الآلات الفاعل بها من حركة اللسان و الشفة و الأسنان و اللهاة ثم يركّبه كلمة فالمرتبة الأُولى الهواء المأخوذ الى الجوف و الثانية حلّه و مدّه الفا من الجوف الى الفضاء و هو المسمّى بالنَّفَس الرحمانى فى كل شيء بنسبته و الثالثة صوغه حروفا و الرابعة تركيبه كلمة تامة مفهمة فكما ان الكلمة اللفظية التى هى فعل منك لاتتم الّا بهذه المراتب الأربعة كذلك الكلمة الفعلية التى هى قول من الله لاتتم الّا بهذه الأربع المراتب فالكلمة اللفظية آية بيان الكلمة الفعلية.

قلت فالاولى الرحمة و النقطة و السرّ المستسرّ و السرّ المجلَّل بالسرّ.

اقول يعنى فالمرتبة الأولى بالنسبة الى توصيف المشية الرحمة مأخوذ من قوله تعالى و هو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته يعنى ان الرحمة سابقة و الرياح علامة حصولها و بشرى بين يديها فاوّل التعيّن و الذكر الرحمة السابقة التى هى علة الامكان و علة الأكوان و يسمّى ايضا بالنقطة بملاحظة كون الكتاب التدوينى مطابقا للكتاب التكوينى و بالعكس و الكتاب التدوينى اول ما صدر منه بسم الله الرحمٰن الرحيم و اوّلها الباء و اول الباء النقطة لأن الكاتب اوّل ما يكتب ان يضع القلم على القرطاس فتحدث به النقطة ثمّ يجرّ القلم فتحدث الباء و هذه النقطة صورتها النقطة تحت الباء و كونها تحت الباء كناية عن كونها حاملة للباء اى متقوّمة بها و اخذ لكل اصل اسم النقطة و من هذا قال امير المؤمنين عليه السلام انا النقطة تحت الباء، و السّرّ المستسر و السّرّ المجلل بالسّرّ، مأخوذ من قول الصادق عليه السلام ان امرنا هو الحق و حق الحق و هو الظاهر و باطن الظاهر و باطن الباطن و هو السّرّ و سرّ السّرّ و سرّ مستسرّ بالسّرّ و سرّ مقنع بالسرّ و فى رواية و سرّ مجلل بالسرّ و معنى المجلل و المقنّع واحد و يراد بهما هذه الرتبة من الفعل فهذه الأسماء الأربعة لهذه الرتبة من الفعل.

قلت و الثانية الرياح و النَفَسُ الرحمانى الاولىّ بفتح الفاء المشار اليه

بالانحلالِ.

اقول يعنى الرتبة الثانية تسمّىٰ بالرياح من قوله تعالى و هو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدى رحمته و يسمّى النّفَس الرحمانى بفتح الفاء الأوّلى لأن اطلاق النّفَس الرحمانى فى اصطلاحهم يختلف باختلاف اماكنه فالأوّلى هنا كالألف فى التلفظ بالكلمة فإنّه يمتد من الجوف الى الفضاء و منه تقطع الحروف و هذا و ان لم يكن كذلك لأنّ الألف تقطع منه الحروف من ذاته او من صفات ذاته و على[1] الاحتمالين و لا يصلح مثالاً للفعل لأن المفعولات لا تقطع من ذات الفعل و لا من صفة ذاته و انما يصلح الألف اللينية مثالا للنّفَس الرحمانى الثانوى الذى هو الرتبة الثانية من اول صادر من الفعل اى الموجود[2] المعبّر عنه بالعنصر الذى منه خلق كل شيء و بالماء الذى منه كل شيء حيّ نعم اذا اراد[3] بالحروف المصاغة من الألف الذى هو النّفَس الرحمانى الأوّلى رؤوس المشيّة و وجوهها المتعلقة بالمشئات (بالمشاءات نسخة) الجزئية صلح مثالا لذلك فالنّفَس الرحمانى السارى فى الأشياء بالقيومية الصدورية هو هذا و هو الأوّلى او الكلمة بعد اعتبار تمامها (اتمامها خ ل) او انه سارٍ فى وجوهها بالقيّوميّة الركنية و اما النفَس الرحمانى القائم فى الأشياء بالقيومية الركنية فهو الألف الثانوى الذى هو اول صادر من الفعل و قولى المشار اليه بالانحلال الأوّل ، اذا[4] لاحظ فيه ما ثبت فى العلم الطبيعى من انّ كل مكوّن لا بدّ فيه من حلّين و عقدين فالهواء المأخوذ للكلمة اللفظية يحلّ من الجوف الفاً ممتداً الى الفضاء ثمّ تقطع حروفا و هو العقد الأول ثمّ تبسط للتركيب و هو الحلّ الثانى لاعتبار مناسبة بعضها لبعض و ملايمتها له و عدم منافرتها ثمّ يركب هذا المحلول الثانى كلمة و

---

[1] (ذاته على نسخة. م. ص)

[2] (الوجود نسخة. م. ص)

[3] (اريد نسخة. م. ص)

[4] (بالانحلال ، اذا نسخة. م. ص)

هو العقد الثانى كذلك فى الكلمة الفعلية فاوّلها (فاوّلهما خ ل) الرحمة ثمّ يمتد الفا و هو الحلّ الأوّل و هو الرياح فى الآية الشريفة و هو الذى يرسل الرياح كما مرّ ثمّ تقطع حروفا و هو السحاب المزجىٰ و هو العقد الأوّلى ثمّ يحلّ لمناسبة التأليف كما اشرنا اليه فى الكلمة اللفظية ثمّ تركيب[1] الكلمة التامّة و هو العقد الثانى فاشار بامتداد الألف و ارسال الرياح الى الحلّ الأوّل و هو قولى المشار اليه بالانحلال الأوّل اى الحلّ الأوّل.

قلت و الثالثة الحروف المشار اليها بالانعقاد الاوّل و هو السّحاب المُزْجىٰ المُثَار من شجر البحر.

اقول المراد بالحروف هنا بمعنى الأجزاء المفروضة فيه باعتبار متعلقه كما فى الكلمة اللفظية و ما يعتبر فيها من الحروف المقطعة من الألف امّا انه يشار اليها بالانعقاد الأول فذلك لازم لاعتبار كل من التأليف الاعتبارى و الحقيقى كل بحسبه لأنّها صيغت حروفاً متمايزة من الألف بعد ان كانت نفساً منبثا و اما انها هو السحاب المزجىٰ فلملاحظة كون تلك الكلمة سحاباً متراكما كما (متراكما خ ل) فى التشبيه عند سوقها و توجهها الى موات ارض القابليات فاذا مثّلت بالسحاب كما فى تأويل الآية اعنى و هو الذى يرسل الرياح بشراً بين يدى رحمته حتى اذا اقلّت سحاباً ثقالا سقناه الى بلد ميت فانزلنا به المآء الخ، و ذلك حين تراكمها الذى هو عبارة عن تمامها كانت قبل التمام و التركيب تمثّل بالسحاب المزجى الذى هو اول نشوه فإنّه ينشأ بخاراً من شجر فى البحر و المراد ان الأبخرة التى تجذبها اشعة الشمس حال دورانها تحدث منها حين صعودها اوضاعا كالشجر و المراد من البحر بحر البخار الصاعد باشعة الشمس و الحاصل السحاب المزجىٰ هو ذلك البخار الصاعد قبل التأليف كما قال تعالى يزجى سحابا ثم يؤلف بينه فالبخار الصاعد فى السحاب بمنزلة الحروف المقطعة فى الكلمة و السحاب المتراكم بمنزلة الكلمة بعد التأليف و دلالة

---

[1] (تركب [illegible])

الكلمة على المعنى بمنزلة نزول الماء من السحاب و وقوع الدلالة من الكلمة على ما يشاكل صفته من المعنى الميت المدفون فى النفس بمنزلة وقوع الماء من السحاب على ما يشاكل صفته من النبات الكامن فى مادته من الأرض الميتة و للفعل و متعلقه من المفعول الذى مادته من هيئة ذلك الفعل ما للكلمة و دلالتها على المعنى و للسحاب و الماء النازل منه و ارتباطه بما يشاكله من لطيف الأرض الميتة التى هى مادة النبات من الصفة و التمثيل اى للفعل ما للكلمة و السحاب من الصفة و التمثيل حرفاً بحرف فلذا سمّى بالكلمة و مثّل بالسحاب كما فى تأويل الآية المذكورة سابقاً و غيرها.

قلت و الرابعة السحاب المتراكم و الكلمة التّامّة و الكلمة التى انزجر لها العمق الاكبر و الكاف المستديرة على نفسِها.

اقول المراد بالسحاب المتراكِم المشيةُ بلحاظها متعلقة بمفعولها لأنها حينئذٍ لاتعتبر فيها الاعتبارات الأُول كما انّ السحاب المتراكم لايلحظ فيه جهة البخار و صعوده و انعقاده و لهذا قلنا الكلمة التامة هى التى لايلحظ فيها تقطيع الصوت و تأليفه و هى ايضا الكلمة التى انزجر لها العمق الأكبر اى التى انفعل و انقاد و هو اذا اريد بها المشية الامكانية العمق الأكبر الحقيقى الامكان الراجح و اذا اريد بها الكونية فهو الممكنات و جميع الأكوان و هو العمق الأكبر الاضافى و الامكان المساوى المقيّد و الكاف المستديرة على نفسها تقدّم بعض بيانها.

قلت و هذه المراتب انما تَعدّدَتْ باعتبار التفصيل الفُؤادى فى كشفه.

اقول انما تعددت هذه المراتب فى مراتبها فى نفسها بالقياس الى هيئة تعلقاتها بمتعلقاتها لما بينهما من المشابهة كما بين حركة يد الكاتب و بين الحروف من المشابهة فى الهيئات و ذلك باعتبار كشف الفؤاد لا فى نفسها لأنّها فى نفسها فى كمال البساطة الامكانية و لهذا قلت:

و الّا فهى شىء واحد بَسيط ليس فى الامكان ابسط منه.

اقول انه فى نفسه بسيط لعدم وجود شىء قبله يصلح ان يكون جزء

يتركب منه اذ كل شيء فرض فهو من آثاره فلاتتركب[1] مما هو من آثاره و كل ما يتميّز في الأوهام او يتصوّر في النفوس او يتعقل بالعقول فهو من اثره او اثر اثره و قولي ليس في الامكان ابسط منه ، لاخراج الواجب تعالى و لاخراج عنوانه لأنه و ان كان من الممكنات لكنه لايعتبر في الامكان اذ لو اعتبر في الامكان لم يعرف الواجب تعالى به لأنه تعالى ليس في الامكان فلايعرف بما في الامكان فلما كان ما سوى الله سبحانه ممكنا و قد خلق هذا العنوان دليلاً وجب ان يلحظ مجرّداً عن الامكان ليعرف به عز و جل .

قلت خلقه الله بنفسه فاقامه بنفسه و امسكه بظلّه .

اقول خلق الله ذلك الفعل الذي هو المشية بنفسه اذ لايحتاج في ايجاد الايجاد الى ايجاد آخر لاستغنائه بنفسه عن غيره لا لئلايلزم الدور او التسلسل لأن لزوم الدور او التسلسل ليس هو الدليل الذي نشأ عنه ذلك نعم هو دليل في المناقضة لابطال دعوى المخالفة و كما كان مخلوقاً بنفسه لا بفعل آخر كذلك كان قائما بنفسه لا بشيء آخر اذ ليس شيء غيره الا الفاعل تعالى و الفعل لايقوم بالفاعل قياماً ركنيّا لأنه المراد هنا نعم هو قائم به قياماً صدوريّا لكن نريد بالقيام هنا القيام الركني و كذلك المعنى في امسكه بظلّه يعني انه تعالى امسك الفعل بظلّه و الضمير في بظلّه يعود الى الله سبحانه و يكون المراد منه نفس ذلك الفعل كما في الدعاء و باسمك الذي استقرّ في ظلك فلايخرج منك الى غيرك ، اذ المراد بالظلّ نفس ذلك الاسم و ان قلت ان الضمير يعود الى الفعل جاز و المراد به نفسه و يعود المعنى كالأوّل كما في الدعاء يمسك الأشياء باظلتها اي بانفسها و المراد انه تعالى يمسك كل شيء بمادة ذلك الشيء اذ كل شيء انما يتقوم بمادته و هي في كل شيء بحسبه .

قلت و ذلك في العمق الاكبر على حدّه الاعلى فهو المحدّد للعمق الاكبر و العمق الاكبر محدّدٌ له لايفضل احدهما عن الاخر .

---

[1] (فلايتركب نسخة . م . ص)

اقول يعنى ان المشية التى هى الفعل اذ لا مشية لله غير فعله لأنه تعالى لايفكّر و لايهمّ و لايتروّى هى مطابقة للعمق الأكبر الذى هو الامكان و هو مطابق لها لايزيد الامكان عليها فيكون شيء من الامكان لاتتعلق به المشية و لايزيد على الامكان فتكون قد وقعت على غير الامكان[1] ليس غير الامكان الّا الواجب تعالى (و خل)[2] لاتتعلق به المشية بل هى مطابقة للامكان و هو مطابق لها لأنّها كفوه فالمشيّة آدم الأوّل و الامكان حوّاه.

قلت و هذا هو فعل الله.

اقول يعنى ان الوجود المطلق هو فعل الله سبحانه و هو الابداع و الاختراع و الارادة و المشية و هذا ظاهر.

قلت و حيثُ علم بالضرورة ان هيئة المفعول من حيث هو مفعول هيئة الفعل كالكتابة فإنّ هيئتها هيئة حركة اليد فعلى حسب هيئة حركة يد الكاتب تكون كتابته وجب ان تكون تلك الجهات المعتبرة فى الفعل على جهة البساطة و الاتحاد تكون بنحوها فى المفعول على جهة التركيب و التعدّد.

اقول يعنى انّ هيئة حركة يد الكاتب للألف كهيئة الألف و لايكون بتلك الحركة حرف الباء لأن هيئتها غير هيئة حركة كتابة الألف و هكذا[3] حُسن الكتابة يدلّ على اعتدال حركة يد الكاتب و بالعكس لأنّ كل اثر يشابه صفة مؤثره القريب الذى عنه نشأ كما مثّلنا بحركة يد الكاتب فإنّ هيئة الحرف تشابه هيئة الحركة المحدثة له و هذا ظاهر بقى شيء و هو ان الحركة فى نفسها بسيطة لأنّها الانتقال و التوجه الى جهةٍ مّا و هذا صادق على جميع وجوه الحركة فى احداث كل حرف فهى فى الحقيقة بسيطة فى كمال البساطة و انما تعتبر فيها المغايرة اذا نسبنا بعض الوجوه الى بعض لا فى نفسه بل من جهة تعلّقه بمفعوله الذى هو

---

[1] (الامكان و نسخة. م. ص)

[2] (الواجب تعالى و الواجب عز وجل نسخة. م. ص)

[3] (و هكذا و نسخة. م. ص)

الحرف و اما المغايرة فى الحروف فهى حقيقية لأن هيئة كل حرف جزء ماهيته بخلاف مغايرة هيئات وجوه (وجود خ‌ل) الحركة فانها ليست لذاتها لتكون جزء ماهية ذلك الوجه و انما هى لمتعلقها و الذى هو جزء ماهيتها هو الانتقال المبهم المتعين بالتعلّق بالحرف الخاص فإن قلت هذا جزء ماهية الفعل الكلى و الكلام انما هو فى الجزئى قلت نحن هكذا نريد لأن وجه المشية المختصة بزيد من حيث خصوص زيد و تعلّقها به لاتصلح لعمرو فالمغايرة حينئذٍ حقيقية و التعدد حقيقى لأنه انما يتحقق مع التعلّق الخاص و التعلقات الخاصة متعددة لكن الوجه المتعلق اذا نظرت اليه فى نفسه لم تجد المغايرة الا اعتبارية اى باعتبار التعلّق و هو الذى اردناه فهو فى نفسه لا تكثّر حقيقى فيه و لا تركيب و لا تعدد و الذى نجده منها فهو باعتبار ارتباطه لمتعلقه و نحن لم نجرّده عن التعدد و المغايرة باعتبار تعلّقه لأن تعلقه من حيث الفعل واحد و من حيث المفعول كثير كالوجه المقابل للمرايا فإنّ التعدد و الكثرة و المغايرة انما هى فى التعلق من حيث المرايا لا من حيث الوجه و لا من حيث خصوص المقابلة لأن خصوص المقابلة و ان كان فيها مغايرة اعتبارية نظراً الى المرايا و جهاتها لكنها بالنظر الى الوجه و الى نفسها ليس كذلك.

قلت و ان اختلفت المفعولات بحسب مراتبها فى قوّة التركيب و ضعفه و ظهوره و خفائه و كثرته و قلّتِه و فى كثرة التعدّد و قلّتِها و ظهوره و خفائِه.

اقول يعنى انّ الفعل على حال بساطته فى حال واحد و ان اختلفت متعلقاته فى التركيب فى قوته كما فى العوالم السفلية الظاهرة و ضعفه كبسائط المركبات كالافلاك بالنسبة الى الأجسام السفلية و فى ظهور التركيب كالأجسام و خفائه كالنفوس و العقول حتى ان اكثر الحكماء و المحققين انكروا تركيبها بل جعلوها بسيطة الحقيقة حقيقة و الحق انها مركبة للأدلة العقلية و النقلية و هى كثيرة فمن العقلية ما برهن عليه و علم بالضرورة انّ كل مصنوع فله جهتان جهة من ربّه و جهة من نفسه و هذا ظاهر اذ لايعقل مصنوع بدون ذلك و من النقلية مثل قول الرضا عليه السلام لعمران الصابى ان الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً

بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه‌ه، و فى كثرة التركيب كالعوالم السفلية فانها مركبة من كل جهات ما فوقها و فى قلّته كالمفعول الأوّل فإنّه مركب من فعل و انفعال خاصة و فى كثرة التعدد و ذلك كالمركبات من المركبات كما برهن عليه فى العلم الطبيعى فى تركيب الانسان الفلسفى الذى هو انموزج الانسان الآدمى و انه مركّب فى اطوار كثيرة و قد قال عزّ من قائل يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة و غير مخلقة لنبيّن لكم و هذا ظاهر و فى قلّتها اى قلة الكثرة يعنى ان الكثرة مختلفة المراتب فكثرة كثيرة اى مكررة من كثرات متعددة و كثرة قليلة اى غير مكرّرة من كثرات متعددة بل من كثرة اولية فإن قلتَ لمَ لم تقل و قلّته قلتُ قد ذكرت قلّة التعدد سابقا و هنا ذكرت قلّة الكثرة فافهم و فى ظهور التعدد كالأمور الكلية و خفائه كالأمور الجزئية فانها فى الظاهر لا تعدد فيها مثل زيد و فى الواقع و فى نفس الأمر هو متعدد و لهذا يسمّى الشخص فى الواقع[1] بالقرية و البيت و ذلك لتعدد امثاله و اوصافه كما فى تأويل قوله تعالى لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا و لملئت منهم رعبا و فى قوله تعالى و تلك القرى اهلكناهم، و اسئل القرية التى كنّا فيها و امثال ذلك مما يعرفه اهله و اما تعدد اوصافه فكلام زيد و سمعه و بصره و حرارته و برودته و حركته و سكونه و امثال ذلك من طبايعه و قواه و آثاره و احواله كلها مثله لو برزت لك معه لم تفرق بينه و بين وصفه الّا انّه يستمد عن نفسه و وصفه يستمد عنه فافهم.

قلت لانها فى الفعل على نحو اشرف ليس فى الامكان نحوٌ اشرف منه.

اقول لأنّها اى لأن الجهات المعتبرة فى الفعل مما فرض من صفة النشو و التعدد و التركيب المشار اليها سابقا على نحوٍ اشرف ليس فى الامكان نحوٌ اشرف منه و ذلك لأنّ تزييل الفؤاد لها كما اشرنا له لم يلحقها لذاتها و لو كان

[1] (يسمّى الشخص الواحد نسخة. م. ص)

باعتبار متعلقاتها و انما فرض لحوقها بها باعتبار متعلقاتها فی آیة معرفتها فی النفوس المجردة فإنّ النفس العلیا اعنی الفؤاد اذا توجه الی معرفتها کان آیة لها و دلیلا علیها فتظهر فیه امکانات تلك الجهات فی لحاظ متعلقاتها و هذا معنی قولنا لیس فی الامکان اشرف منه و ذلك لتنزه ذات الفعل عن کل ما یفرض لأن تلك المفروضات آثاره کما تقدّم.

قلت و لهذا کان فی اکمل مراتب البساطة الامکانیة بحیث لایکاد تعتبر فیه جهة تعدُّدٍ الّا من جهة التعلق.

اقول و ما کان من جهة التعلق لایلحقه و لو بواسطة جهة التعلق الّا فی جانب المتعلق و فی محل الاعتبار اعنی الفؤاد لأنه آیة ذلك التعریف کما مرّ مکررا.

قلت و هذا هو الجواز الراجح الوجود و هو الوجود المطلق ای الوجود لا بشرط و هو المشیّة و العزم علی ذلك هو الارادة.

اقول انّ قولنا هو الجواز الراجح الوجود بالنظر الی قولهم فی حق الواجب تعالی واجب الوجود و فی حق المحدث ممکن الوجود ای جائزة فمعنی العبارة الأولی امتناع العدم علیه و معنی الثانیة تساوی العدم و الوجود بالنسبة الیه و المشیة لیست فی رتبة الأوّل و لا مساویة للثانی فلذا قلنا انها راجح[1] الوجود و علّة مأخذ الراجحیة انّ المقتضی موجود و قد اقتضی شیئاً غیر مشروط بغیر نفسه فکان مطلقاً غیر مقید و ان[2] لم یجب علی المعنی المصطلح علیه لکون المقتضی قائماً بغیره قیام صدور فکان بوجود الاقتضاء علی جهة التنجیز[3] من الغیر راجحا و هو مرادنا بقولنا لا بشرط اذ الوجود بشرط شیء و بشرط لاشیء وجود مقیّد و هو من التساوی بکلا قسمیه و قولی و هو المشیة، اشیر الی ان

---

[1] (راجحة نسخة. م. ص)

[2] (و انما نسخة. م. ص)

[3] (التخییر نسخة. م. ص)

المشية هي الذكر الأوّل بقرينة قولي و العزم على ذلك هو الارادة ، و ذلك اشارة الى ما في رواية يونس .

قلت و معنى انّها خُلِقت بنفسها انّها خلقت لا بمشيّةٍ غيرها .

اقول و هذا ظاهر و قد تقدّم بيانه فلا فائده في اعادته .

قلت و نظيرها ابونا آدم عليه السلام فإنّه لم يكن من ابٍ و امٍّ غيرِه و انّما كان بنفسه و كان البشر منه بالتناكح و التناسل فكذلك المشية كانت بنفسها من غير ابٍ و امٍّ غيرِها و كانت الاشياء منها بالتناكح و التناسل .

اقول انما كان آدم عليه السلام نظيرها لأنّها هي آدم الأوّل [1] كانت مركبة من مادة و صورة و المادة النور و الصورة هيكل التوحيد و آدم عليه السلام ابوه مادته و امّه صورته فليس له اب و لا امّ غير مادته و صورته كذلك المشية التي هي آدم الأول ليس لها اب و لا امّ الا المعنويين اى المادة و الصورة و انما كانت بنفسها و كما كانت ذرية آدم ابينا عليه السلام منه بالتناكح و التناسل كما هو معلوم كذلك المشية التي هي آدم الأكبر [2] فإنّ ذريته التي هي وجوه المشية الخاصة بكل مصنوع انما نشأت في انفسها من المشية الكلية بتعلق المشية الكلية بالامكان تعلّقاً خاصا كل تعلّقٍ هو منشأ فعل خاص بخصوص ذلك المتعلق و هذا الفعل هو ذلك الوجه الخاص بذلك المتعلق الخاص و هو اى ذلك الفعل هو ابن تولد من الفعل الكلي اى المشية الكلية بنكاحه اى الكلي للامكان و هو اى نكاحه تعلقه بخصوص متعلق لأن وجود المتعلق الخاص شرط لظهور ذلك الوجه الذي هو الولد كما ان ذلك الوجه علة لوجود ذلك المتعلق و يظهر ان متساوقين كالمشية الكلية مع الامكان الكلي فتلك الوجوه الفعلية الخاصة بكل مصنوع تولدت من المشية الكلية بالتناكح و التناسل فالتعلقات الأولية آباء و التعلقات المترتبة على الأوّلية ابناء .

---

[1] (الأوّل و نسخة . م . ص)

[2] (الأكبر الاول نسخة . م . ص)

قلت و معنى قولنا من غير ابٍ و امٍّ غيرِه فى ادمَ (ع) انّه كان من مادّته و هو الاب و من صورته و هى الام.

اقول معنى قولنا من غير ابٍ و امٍّ غيره ، انّ له اباً و أُمّاً لكنهما ليسا مغايرين له حقيقة لأنه عبارة عن مجموعهما و ليس مرادنا انه لا اب له و لا امّ اصلا حتى المعنويين اذ المتكوّن يمتنع ان يتكوّن من غير اصل سواء كان سابق الوجود عليه ام مساوق الوجود كما نحن فيه و المشية التى هى آدم الأكبر الأول كذلك و هو قولى و كذا فى المشية و انما مثّلتُ بآدم ابينا لأنه المثل لآدم الأكبر و قد قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الألباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيٰهنا.

قلت و كذا فى المشيّة الا انّهما فى المشيّة وُجِدا بانفسهما اى وجد كل واحدٍ بنفسه و بالآخر.

اقول يعنى ان مادة آدم ابينا عليه السلام وجدت بفعل الله و كذا صورته اى بفعل الله و بالمادة تبعاً لها و اما مادة المشية يعنى آدم الأكبر وجدت بنفسها و بصورتها و صورتها وجدت بنفسها و بمادتها لعدم المغايرة بينهما فى انفسهما و عدم كون احدهما علةً او معلولا.

قلت و معنى ذلك انه وجد مقبوله بنفسه و قابله بالاخر و لا ايجادَ لهما الّا بانفسهما و ما سواها أُوجِد مقبوله بالفعل و قابله بالتبعية على ما نبيّنه.

اقول معنى هذا الذى ذكرناه انه وجد مقبوله اى مادته بنفسه و قابله اى صورته بالآخر اى وجدت مادته بصورته لأنها شرط ظهور المادة فوجودها بها (به خل) وجود صورى و وجدت صورته بمادته لأنها شرط تحقق الصورة و وجودها بها وجودى[1] مادى و هذان فى المشية وجود كل بنفسه كما مرّ و لهذا قلنا و لا ايجاد لهما اى للمادة و الصورة الّا بانفسهما يعنى الوجود الحقيقى فوجود المادة بالمادة و الصورة بالصورة و ان وجدا بالآخر فى غير المشية

---

[1] (وجود نسخة م.ص)

للمغايرة لكنهما فيها واحد يعني ان قولنا وجد احدهما بالآخر هو معنى وجد بنفسه لأنّ الآخر نفسه اى هو بلا مغايرة و لهذا قلنا و ما سواها اى ما سوى المشية وجد[١] مقبوله اى مادته بالفعل اى المشية و قابله يعنى الصورة بالتبعية على ما سنبيّنه من ان المراد بكون الماهية اعنى الصورة موجودة بالتبعية ليس كما قالوا من انها ليست مجعولة و انما المجعول هو الوجود لكنها لما توجه الجعل الى الوجود انجعلت تبعاً لجعله من غير ان تشمّ رايحة الوجود و الجعل اَلّا تبعاً[٢] للوجود على قول بعضهم و لكنا لا نريد هذا المعنى و انما نريد بالتبعية انها مجعولة بجعل غير جعل الوجود الّا انه مترتب عليه بمعنى اخذه منه فنسبته الى جعل الوجود كنسبة الماهية الى الوجود اى نسبة الواحد الى السبعين لاشتقاقه منه كاشتقاقها من الوجود و يأتى توضيحه.

قلت و معنى ان الاشياء كانت منها بالتناكح و التناسل ان المادّة هى الاب و الصورة هى الام على ما نبيّن لك فنكحت المادّة الصورة على كتاب الله و سنة نبيه (ص) فولدت الصورةُ الشيء.

اقول معنى كون الأشياء بالتناكح من المشية ان المشية انكحت المادة الصورة فنكحت المادة الصورة بانكاح المشية على ما كتب الله فى الكتاب الوجودى اى التكوينى يعنى على نحو انشاء[٣] الحكمى المتقن و على سنّة نبيه لأنه سبحانه اقامه فى سائر عالمه (عوالمه خ‌ل) مقامه فى الأداء فهو يؤدّى الى الخلق عن الله عز و جل فى التكوينى كما يؤدّى عنه فى التشريعى فكان التناكح و التأليف و النّموّ على مقتضى الحكمة التى هى شرع كتاب الله التكوينى و سنّة نبيه عليه السلام كذلك لأنّ الله عز و جل يوجد على سنّة الحكمة و يكتب المفعولات على ما هى عليه فى نفس الأمر و الواقع و كون ذلك واصلاً الى

---

[١] (اوجد نسخة. م. ص)

[٢] (لا تبعا نسخة. م. ص)

[٣] (نحو النشأ نسخة. م. ص)

المفعولات بواسطة نبيّه صلى الله عليه و آله هو معنى سنّته و هو التلقى من الخالق و الأداء الى الخلايق فلما نكحتِ المادةُ التى هى الأب الصورةَ التى هى الأم تميّزت الاشياء بصورها اى فى بطن امّهاتها لأن الصورة هى الأمّ كما يأتى فولدت الأم التى هى الصورة الشىء المتكوّن من المادة و الصورة.

قلت و المشيّة هى ادمُ الاوّل (ع) و حوّاؤُه هى الجواز و هى كفؤه لاتزيد عليه و لاتنقص عنه كما اشرنا اليه سابقاً فافهم.

اقول و ذلك لما ورد ان الله سبحانه خلق الف الف عالم و الف الف آدم انتم فى آخر تلك العوالم و اولئك الآدميين و فى بعض الأخبار لم يخلق منها شىء من الطين غيركم و اشارت الأخبار الى ان المراد منها الأطوار و العوالم و يعلم من ذلك ان اوّل تلك الآدميين المشية و حوّاء ذلك الآدم هو الجواز و الامكان بقول مطلق يعنى ان اريد به المشية الامكانية فالمراد بالجواز حينئذٍ الامكان المطلق الراجح و ان اريد به المشية الكونية فالمراد بالجواز حينئذٍ المقيّد للتساوى[1] و ان تفاوتت مراتبه فى السبق الا انها يجمعها كلها الوجود بشرط شىء و قولى و هى كفوه، معناه انها لاتزيد[2] و لاتنقص عنه و معنى هذا كما تقدّم انه لايكون شىء ممكن لاتتعلق به المشية و لايكون شىء من المشية خارجة عن الامكان اذ خارج الامكان ليس الّا الوجوب و الوجوب لاتتعلق به مشية (مشيته خ ل).

قلت و هذا هو النّار المشار اليها فى قوله تعالى و لو لم تمسسه نار فمكانه الامكان و وقته السّرمد.

اقول هذا فى التاويل هو النار المذكورة فى القرءان المجيد يعنى ان الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله التى هى الزيت فى الآية تكاد ان تخرج فى الكون قبل التكوين و ذلك لشدّة قابليتها و قربها من مقام المشية فمثّل للمشية بالنار و للحقيقة المحمّديّة بالدهن و للعقل الكلى المتكوّن من تعلّق

---

[1] (المتساوى نسخة. م. ص)

[2] (لاتزيد عليه نسخة. م. ص)

المشية بالحقيقة المحمّديّة بالمصباح المتكوّن من تعلق النار بالدهن و وقت الفعل هو السرمد و اما اول فائض من الفعل بل و ارض الجرز اللذين هما قبل العقل فعلى احتمال انهما لاحقان بالسرمد لتقدّمهما على العقل الذى هو مساوق لأوّل الدهر و على احتمال انهما من الدهريّات لأن السرمد انما هو وقت للفعل و هما من المفعولات لا من الفعل و على احتمال انهما برزخ بين السرمد و الدهر فيكون وجههما فى السرمد و فعلهما فى الدهر .

قلت فهو للسرمد كالاطلس للزمان فكما انه ليس محدّبه فى مكان و لا زمان و انما المكان و الزمان انتهيا به لم يتخلف احد من هذه الثلاثة عن الاخر و كلّما قرب من محدّبه من الجسم و الزمان و المكان لطف و رقّ و كلّما بعُدَ منه كثف و غلظ .

اقول فهو اى المشية بالنسبة الى السرمد كالفلك الاطلس بالنسبة الى الزمان فكما ان محدّب الفلك الأطلس ليس فى مكان لأنه محدّد الأمكنة و الجهات و لا فى زمان لأن الزمان لايكون الّا ظرفا للجسم و ليس وراء محدبه جسم ليكون ما خرج من الزمان عن محدبه ظرفا له و هذا هو الحق فى هذه المسألة التى تسافلت دونها عقول الحكماء و انحطّت عنها افهام العلماء و لقد كثرت فيها الأقوال و اختلفت و تنافرت فيها الآراء و اضطربت و الحق هذا و هو ان المكان و الزمان ظرفان للجسم و هما من مشخصاته و المشخصات حدود الماهية و اجزاء القابلية و الحدود و الأجزاء مقوّمات للشىء فهى جزء ماهيته و لايمكن ان يوجد جسمٌ بلا مكان و لا زمان و لا مكانٌ بلا جسم و لا زمان و لا زمانٌ بلا جسم و لا مكان فكل واحدٍ شرطٌ للآخرَيْن مقوّم لهما فيجب بحكم هذه القواعد الضرورية ان تكون الثلاثة متساوقة اذا وجد واحد وجد الاثنان و اذا فقد فقدا و هذا معنى قولى و انما المكان و الزمان انتهيا به لم يتخلف احد من هذه الثلاثة عن الآخر و اعلم ان الأجسام على ثلاثة اقسام : قسم لطيف جدّا تقرب لطافته من عالم المثال كمحدب الفلك الأطلس و قسم كثيف جدّا كالمركبات السفلية مثل الحجارة و التراب الكثيف و قسم متوسط بينهما

كالأفلاك السبعة و حيث كان مشخصات كل شيء من نوعه في اللطافة و الكثافة و كان المكان و الزمان من المشخصات كما تقدّم وجب ان يكون مكان محدّب محدّد الجهات و زمانه المتساوقين له كما مرّ الطف ما يمكن فيهما بحيث لايبقى لهما وجود فيما فوق ذلك و هما في الافلاك الباقية متوسطان و في الأجرام السفلية كثيفان غليظان كل شيء منهما بحسب ما يشخّصانه و في دليل الحكمة دليل هذا فإنّ سرعة حركة الفلك الأطلس و توسط حركة الأفلاك و بطء المتحركات السفلية ذلك و اما فلك الثوابت فبطء حركته لكثرة تصادم الحركات المتعددة فيه اذ لكل نجم حركة بخصوصه حركة تدوير او حركة حامل و الذى يقوى في نفسى ثبوت افلاك التداوير لها و بهذه النسبة تعتبر المجرّدات فإنّ الدهر وقتها و هو في العقول كما في المحدّد الطف منه في النفوس كما في الأفلاك السبعة و شدّة كثافته و غلظه في الطبايع و جواهر الهباء كاَجرام[1] السفلية فاذا عرفت هذا في الزمان و في الدهر فاعلم ان السرمد ليس فيه تعدّدٌ و لا تغاير فاعتبار التفاوت بالنسبة الى وجوه المشية انما هو باعتبار تعلّقها بمتعلقاتها على نحو ما ذكرنا و انما ذكرنا هذا التقسيم و التفاوت في الأجسام على جهة الحقيقة لتعرف هذه النسبة هناك على جهة الاعتبار و قد اشار تعالى الى شدّة لطافته في قوله تعالى يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار و لم يكن هذا في ساير الحوادث.

قلت كذلك هذا الوجود اى الجواز الراجح كلّما قرب من نفسه من الفعل و الامكان و السّرمد لطف و رقّ حتّى يكاد يخفى عن نفسه و حتّى يكاد يظهر في كل شيء.

اقول يعنى انّ هذا الوجود الراجح اعنى المشية كلما قَرُبَ من نفسه اى من لحاظ العليّة من الفعل و الامكان و السرمد ومِنْ هنا بيانية اى كل واحد من الفعل و من الامكان الذى هو مكان الفعل و من السرمد الذى هو وقت الفعل

[1] (كالاجرام نسخة. م. ص)

قرب من نفسه ای من جهة لحاظ عليّته لنفسه لَطُفَ و رَقّ ای لم يجد نفسه حتی يكاد يخفى عن نفسه ای لا يشعر بنفسه لكمال فنائه فی وجه بقائه و لم يجد نفسه حتی يكاد لا يخفى عن شیء من آثاره لكمال ظهوره بها لها.

قلت و كلما بَعُد عن نفسه منها غلظ ای ظهر حتی يكاد يظهر فی المفعولات و حتّی يكادَ يفقد منها.

اقول و كل واحد من الثلاثة بَعُدَ عن نفسه ای عن لحاظ عليّته لنفسه منها ای من الثلاثة غَلُظَ يعنی ظهر حتی يكاد يظهر فی المفعولات التی هی آثاره بالكلية او الجزئية ای الركنية ای حتی يقال ان هذه الأشياء هی ذاته و لأجل عدم ملاحظة بعض الصوفية كضرار و اصحابه لعليّته لنفسه قالوا هو جزء الأشياء و ركنها الأعظم و ان الأشياء مركبة من وجود هو الفعل و من ماهية هی الحدود و المشخصات و ظهر ايضا حتی يكاد يفقد منها ای لا يكون علة لها و ذلك عند عدم ملاحظة عليّته لنفسه التی هی عليّته لغيره لأنّ عليّته لنفسه عين عليّته لغيره فاذا لم تلاحظ لم تعرف المعلولية فی المفعولات اذ لا تعرف الّا بملاحظة عليّة العلة.

قلت فالامكان و السرمد انْتهيَا به.

اقول يعنی انهما انتهيا به و انتهی بهما و انتهی كل واحد منهما بالآخَرَيْن.

قلت و كما ان المحدّد و المكان فی الزمان و هو و المحدد فی المكان و الزمان و المكان فی المحدّد ای كلّ واحدٍ من الثلاثة حاوٍ للاثنين كذلك الفعل و الامكان و السرمد كل واحدٍ منها حاوٍ للاثنين الاخرَيْنِ و كل واحدٍ منتهٍ بالآخر من الثلاثة.

اقول هذه الكلمات يعلم معناها مما سبق و هو انّ كل واحد منها حيث وجد وجد الآخران و حيث فقد فقد الآخران فی الذات و الصفات و التأثيرات.

قلت الّا ان الوجودات الثلاثة علی اوضاع ثلاثة فالواجب ازله ذاته و مكانه ذاته.

اقول هذا القسم الأوّل مما يقال عليه الوجود و هو الواجب تعالی و هو واحد بكل اعتبار ای فی نفس الأمر و فی الواقع و فی التعقل و فی الاحتمال و

الامكان و الفرض لا كثرة فيه و لا تعدّد لا فى ذاته و لا فى صفاته و لا شريك له فى افعاله و لا فى عبادته فله التوحيد الخالص ، الا لله الدين الخالص .

قلت و الممكن الذى هو الوجود المقيد و هو جميع المفعولات مكانه غير زمانه و هما غير ذاته .

اقول ان الأشياء المخلوقة لايمكن ان تنفكّ عن التأليف المقتضى للتعدد و التكثر و المغايرة فمشخصاته و ان كان انما يتعيّن و يتشخص بها الّا انها من حيث انفسها و من حيث مفهومها و قبل التأليف و لو اعتباراً مغايرة له فوجب اعتبار التعدد فيها فخلص التوحيد الحق لله سبحانه .

قلت و امّا الجواز الراجح فمكانه و زمانه بالنسبة اليه باعتبار الاتّحاد و المغايرَة بين بين ليس على حَدّ الوجوب فى الاتحاد و لا على حد الممكن فى التعدد هذا بالنسبة الى نفسه و بالنسبةِ الى ارتباطه بالممكن فمتغايرة مغايرةً ابسط من مغايرة الممكن فافهم .

اقول ان الوجود الراجح اعنى المشية اذا اعتبر مكانه الذى هو الامكان و وقته اعنى السرمد بالنسبة اليه كانا متحدين معه فى نفس الامر و فى الواقع مغايرين له فى اعتبار الفؤاد فنسبته الى الوجود الحق باعتبار عنوانه اى دليله اعنى مقاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكان من حيث هى عنوانه و الى الوجود المقيّد اعنى المفعولات نسبته التوسط و ذلك باعتبار مدرك الفؤاد فهو بين بين لأنّ الواجب لايدرك من عنوانه التعدّد و الكثرة لا فى الواقع و لا فى التعقل و الممكن يدرك منه التعدّد فى الطرفين و هذا الوجود الراجح لايدرك منه التعدّد فى الواقع و يدرك منه فى التعقل فهو بين بين و هذا مرادنا من قولنا ليس على حدّ الوجوب فى الاتحاد و لا على حدّ الممكن فى التعدّد و قولى هذا بالنسبة الى نفسه اى هذا التوسط المذكور هو بالنسبة الى نفسه و اما اذا اعتبرنا ذلك بالنسبة الى ارتباطه اى تعلّقه بالممكن المتعدد المتكثر ففيه تغاير و تكثّر باعتبار التعلق كما قلنا فى التمثيل بحركة يد الكاتب فى تعلّقها بالحروف المتعددة المتغايرة المتكثرة و لكن ليس مثل تغاير متعلقه لأن تعدّد متعلقه و تغايره ذاتىّ و

تعدّده ليس لذاته و انما نسب اليه باعتبار متعلقه و هذا معنى قولي فمتغايرة مغايرة ابسط من مغايرة الممكن.

قلت: الفائدة الرابعة في الاشارة الى تقسيم الفعل في الجملة.

اقول هذه الفائدة معنونة بتقسيم الفعل لأنّا لما ذكرنا بعض ما يتعلق ببيانه اقتضى بيانه ذكر تقسيمه الى هذه الأقسام في التسمية باعتبار متعلقه.

قلت اعلم ان الفعل باعتبار مراتبه عند تعلّقه بالمفعولات ينقسم الى اقسام فالاول مرتبة المشية و هي الذكر الاول كما قاله الرضا (ع) ليونس.

اقول الفعل اذا كان متعلقا بوجود الشيء اعني كونه يسمّى مشية لأن الوجود هو اول ما يذكر به الشيء و لهذا قال الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الأوّل تعلم ما الارادة قال لا قال هي العزيمة على ما يشاء تعلم ما القدر قال لا قال هي [1] الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء الحديث، و معنى كون المشية هي الذكر الأوّل ان اول ذكر الله تعالى للشيء ان يذكره بكونه اي بان يوجد كونه و ايجاد الكون الذي هو الوجود هو المشية و المراد بالذكر الأول المعنى المصدري و معناه الوجود على تاويله بالمفعول و على تاويله بالفاعل هو المشية.

قلت و المراد ان الشيء قبل المشيّة لم يكن له ذكر في جميع مراتب الامكان فاوّل ذكره معلوميته في كونه.

اقول يعني انّ الشيء اذا لم يكن شيئاً لم يذكر لأنه انما يذكر بانه هو و انه شيء و شيئيته انما هو [2] بوجوده اذ لا شيئية لما لم يوجد فاوّل ان يكون مذكوراً كونه شيئا و هو كونه موجودا و هو اول ما يذكر به و الفعل المتعلق بتكوينه هو المشية فلأجل ذلك قال عليه السلام هي الذكر الأول يعني اول ما يذكر به فإن قلت كيف يكون هذا اول الذكر و الشيء مذكور في العلم قبل ايجاده قلت قد

---

[1] (هو نسخة. م. ص)

[2] (هي نسخة. م. ص)

قرّرنا انّ الشیء اول کونه معلوما کونه ممکنا و کونه ممکنا بالمشیة الامکانیة فهو مذکور فی المشیة بما هو مشاء به ففی المشیة الامکانیة هو اول ما ذکر[1] فی امکانه و فی الکونیة اول ما ذکر بها فی کونه فاذا قیل المشیة هی الذکر الأول للشیء صدق علی المشیتین الّا انه هنا المراد به الذکر الأول الخاص المتشخص المتمیّز و هو لایتحقق الا فی المشیة الکونیة و امّا المشیة الامکانیة فإنّه و ان کان مذکوراً فیها قبل الکونیة الا انه علی وجه کلی لایتخصص به بل یصلح له و لغیره کما اذا اخذت مدادا بالقلم لتکتب به اسم زید فقبل الکتابة لم یکن زید مذکورا علی جهة الخصوص و التعیّن بالمداد الذی علی القلم لجواز ان یبدو لك فتکتب به اسم عمرو او لاتکتب شیئا فلیس مذکوراً بمشیتك الامکانیة علی الحقیقة قبل ان تکتب به الّا علی جهة الامکان الذی تساوی فیه هو و عمرو و خالد و الجبل و البحر و ما اشبه ذلك فقولی لم یکن له ذکر فی جمیع مراتب الامکان یعنی علی جهة الخصوص و التعیّن لا مطلقا و قولی فاوّل ذکره معلومیته فی کونه یعنی به الذکر الخاص به کما قلنا.

قلت و مثاله فیما یبدو لك ان تفعله فإنّه لم یکن شیئا قبل ان تذکره فاذا ذکرته کان ذکرك له اول مراتب وجوداته و هی کونه.

اقول یعنی انّ الشیء الذی ترید فعله لم یکن له ذکر منك قبل فعلك و الّا لم یکن مفعولا لك او (و خ ل) انك فعلته قبل هذا فاذا فقد من الأمرین کان عدماً قبل فعلك لیس بمذکور فاذا خطر علی قلبك فعله فانت ذکرته و هو معنی انك شئت فعله باوّل خطوره علی قلبك و اذا تأکد العزم کانت الارادة کما یأتی هذا مثال صحیح فی حق من تکون منه ارادة و میل للفعل قبل ان یفعل و یتفکر و یتروّی و اما الواجب عز و جل لم یکن کذلك لأنه لایفکر و لا یهمّ و لا یروّی و لیس له میل الی شیء و لا داعٍ یبعثه علی الفعل و انما ذلك منه سبحانه فعله للشیء من غیر سبق شیء علی فعله فاوّل ایجاده وجود زید هو مشیته تعالی

[1] (ما ذکر بها نسخة. م. ص)

لايجاد زيد لأن وجوده اول ما ذكره الله و هو وجوده.

قلت: و الثانى الارادة و هى العزيمة على ما شاء و هى ثانى ذكره و معلوميته فى عينه و لم يكن له وجود قبله الا الذكر الاوّل الذى هو كونه و هو صدور الوجود قبل لزوم الماهيّة له.

اقول هذا هو القسم الثانى من اقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه و هو الارادة التى هى العزيمة على ما يشاء و يسمّى الفعل بالارادة اذا كان متعلقا بالعين التى هى انيته و ماهيته و هى اى الارادة ثانى ذكره لأن اول ذكره المشية و هذه الرتبة معلوميته فى عينه اى انه معلوم بعينه كما انه فى الرتبة الأولى معلوم بكونه و انما قلنا هنا انها ثانى ذكره لأن اول ذكره المشية و بعد المشية الارادة و هى ثانى ذكره و قولى الا الذكر الأوّل الذى هو كونه يعنى ان ذكره الأول ذكره بكونه اى بوجوده قبل لزوم الماهية به اذ بعد لزومها له تكون العين اى الذات لانها لاتتحقق الا بالكون و اعلم ان الكون لاينفكّ عن العين لتلازمهما فى الظهور الا انه فى التقدّم الذاتى يكون الكون سابقاً فى التحقق على العين بسبعين سنة و ان كانا فى الظهور متساوقين.

قلت و بها تلزمه الماهية و بالمشية كانت الارادة لترتّبها عليها.

اقول و بها اى بالارادة تلزم الماهية للوجود لأنها هى المثبتة لها فيه و انما كانت الارادة متأخرة عن المشية لأن الارادة مترتبة على المشية و ذلك لأن المشية هى الذكر الأول و الارادة هى العزيمة على ما يشاء فتكون مترتباً عليها اى على المشية لأنها العزيمة على المشية و العزيمة على الشىء مترتبة على سبق ثبوته.

قلت: و الثالث القدر و هو الهندسة الايجاديّة و فيه ايجاد الحدود من الارزاق و الاجال و البقاء و الفناء و ضبط المقادير و الهيئات الدهرية و الزمانية من الوقت و المحل و الكم و الكيف و الرتبة و الجهة و الوضع و الكتاب و الاذن و الاعراض و مقادير الاشعّة و جميع النهايات الى انقطاع وجوداته.

اقول هذا هو القسم الثالث من اقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه

و هو القدر و المراد به فعل الله المتعلق بالحدود و قولی و هو الهندسة الایجادیة الخ ، کما هو فی قول الرضا علیه السلام لیونس فی تفسیر القدر و ربما فسّرت بالحدود او عطفت علیها ارید به ما یشملها فإنّ الهندسة هی الحدود المعنویة و الظاهریة کالأرزاق من الغذاء و العلوم و تعلیم الصناعات و التیسیر للأعمال الصالحات و الطالحات و الأسباب المؤدّیة الی مسبباتها و کالآجال الابتدائیة و الانتهائیة بمعنی انّ کل شیء محدث فله ابتداء معیّن و انتهاء مقدّر و کالبقاء ای انّ کل شیء له بقاء فی الأکوان مقدّر لایزید و لاینقص و کالفناء من الأکوان کذلك و ضبط المقادیر ایضا کذلك یعنی انها من التقدیر لأنها من المشخصات و کالهیئات الدهریة و الزمانیة کالحرکات و السکنات و الأوضاع و النسب و کالحدود الستّة اعنی الوقت و المحل و الکمّ و الکیف و الرتبة و الجهة الخ ، فإنّ الهیئات الدهریة و الزمانیة تشمل جمیع الحدود و المقادیر و العطف علیها عطف تفسیری او عطف خاصّ علی عام و کالوضع بمعانیه الثلاثة اعنی افتقار الجوهر الفرد الی حیّز و ترتّب اجزاء الشیء بعضها علی بعض و ترتّب اجزاء الشیء علی غیرها بل علی الأمور الخارجیة و کالکتاب و المراد به ان کل شیء فمن اسباب کونه و بقائه و توصّله الی ما خلق له ان تکون جمیع احواله و اعماله و اقواله و حرکاته و سکناته مکتوبة فی الکتب الالهیة و الألواح السماویة و الأجرام السفلیة و غیر ذلك لاقتضاء الأسباب منها لمسبباتها فمنها المبادی التی بها تکون الأشیاء و منها النهایات التی تکون عن الأشیاء مثل الأوّل انّ وجود زید متوقفٌ علی اثباته فی اللوح المحفوظ و فی الألواح الجزئیة و مثل الثانی وجود امثاله و صفاته و وجوده مقتضٍ لایجاد امثاله و صفاته فی وجه اللوح و وجوه الالواح فلو لم یقتضِ وجوده ذلك لم تقتضِ کتابته فی اللوح المحفوظ وجوده لأن المقتضی من نوع واحد و ان اختلف فی الشدّة و الضعف و کالأذن یعنی انّ کل شیء لایخرج من الامکان الی الاکوان و من الحرکة الی السکون و من السکون الی الحرکة و من حال الی حال و من الأکوان الی الامکان بمعنی انه لاینتقل من شیء الی شیء بل و لایبقی علی حال الا باذن الله سبحانه و

كالأعراض يعنى ان كل شىء فجميع ما تنسب اليه من الأعراض بجميع ما يراد منها من مشخصاته و معيّناته و كذلك ما تلحق تلك الأعراض من الأعراض و اعراض الأعراض مثل الحركة و سرعة الحركة و شدّة السرعة و هكذا و كذا مقادير الأشعة و اشعة الأشعة و هكذا اى الى ان تنتهى وجوداتها و هو قولنا[1] مقادير الأشعة و جميع النهايات الى انقطاع وجوداته اى وجودات الشىء الذاتية و العرضية اللاحقة له و اللاحقة للّاحقة له و كل ذلك من احكام التقدير و متعلّقاته و ما يتعلّق به من الفعل يسمّى قدرا.

قلت و فى هذا اول الخلق الثانى و بدء السعادة و الشقاوة و بالارادة كان القدر لترتبه عليها.

اقول و فى هذا القسم اعنى القدر من اقسام الفعل اول الخلق الثانى يعنى ان الصانع اذا اراد ان يصنع شيئا لا بدّ له من مادة يصنع منها الشىء فغير الله سبحانه يأخذ مادة مطلوبه مما صنع الله عز و جل و امّا الله سبحانه فلم يكن عنده فى ملكه شىء الّا ما صنعه فاذا اراد ان يخلق خلقاً خلق مادة ذلك المخلوق و صنعه من تلك المادة كالكاتب فإنّه يصنع المداد اوّلا ثمّ يكتب منه ما شاء فالخلق الأول هو صنع المادة و الخلق الثانى هو الصنع من تلك المادة كما مثّلنا فالمداد هو الخلق الأول و الكتابة هو الخلق الثانى و هو ان يأخذ حصّة من المادة و يقدّرها على حسب ما يريد فالتقدير هو الخلق الثانى و فيه السعادة و الشقاوة مثل الخشب الذى هو الخلق الأوّل ليس فيه سعادة و لا شقاوة فاذا عمل منه باباً او سريراً او صنماً ثبت[2] السعادة و الشقاوة فى الخلق الثانى لأنه محل التصوير و الصورة هى الأمّ التى يسعد من يسعد فى بطنها و يشقى من يشقى فى بطنها كما يأتى بيانه ان شاء الله و قولى بالارادة كان القدر، مأخوذ من حديث الكاظم عليه السلام كما فى الكافى و انما كان القدر بالارادة لأنها هى صنع المادة التى

---

[1] (قولنا و نسخة. م. ص)

[2] (ثبتت نسخة. م. ص)

يتوقف التقدير عليها و لهذا قلنا لترتبه اى لترتب القدر على الارادة.

قلت و هذه الاشياء المذكورة تجرى فى الخلق الاوّل على نحوٍ اشرف و انما ذكرت هنا لأنه محل الهندسة و هناك محل بساطة.

اقول يعنى ان هذه الأمور المذكورة اعنى ايجاد الكون و العين الذى هو الخلق الأول و ايجاد الحدود و الهندسة الذى هو الخلق الثانى و ما فيهما من المراتب و التفصيل يجرى فى الخلق الأول اى الايجاد[1] الكون و العين فانّا مثلاً نقول فى قول الصادق عليه السلام لايكون شيء فى الارض و لا فى السماء الا بسبعة بمشية و ارادة و قدر و قضاء و اذن و اجل و كتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر او فقد اشرك على اختلاف الروايتين و كذا فى قوله على نقض بالضاد المعجمة و بالمهملة على اختلاف الروايتين و ظاهر الروايات ان المراد بالشيء هنا هو المفعولات من الغيب و الشهادة فانّا نقول انه ايضا جارٍ فى الأفعال لعموم الشيئية و لاشتراك الكل فى مقتضيات الحكمة فلا فرق فى ذلك بين الأفعال و المفعولات بل كل تلك الأمور السبعة تجرى فى كل شيء من الحوادث فى كل شيء بحسبه فالأشرف و الأبسط تكون فيه بنحوٍ اشرف و ابسط نعم هى فى الخلق الثانى اظهر و اما فى الخلق الأوّل فخفيّة فلأجل ذلك ذكرتها فى ذكر الخلق الثانى و لهذا قلت و انما ذكرت هنا اى فى الخلق الثانى لأنه محل الهندسة اى الحدود و المقادير و هناك يعنى الخلق الأول محل بساطة.

قلت: و الرابع القضاء و هو اتمام ما قدّر و تركيبه على النظم الطبيعى فالقدر كتقدير آلات السرير للطول و العرض و الهيئة و القضاء تركيبها سريراً.

اقول: الرابع من الأقسام القضاء و هو اتمام ما قدّر يعنى ان الصانع اذا اخذ حصّة من المادة و قدّرها على ما يريد قضاها اى اتمّها على الصورة المرادة له كالنّجّار اذا اخذ شيئاً من الخشب و قدّره على هيئة السرير من طول و عرض نظمه و اتمه على نظمه الطبيعى و هو معنى انه قضاه كما قال عزّ من قائل

---

[1] (ايجاد نسخة. م. ص)

فقضيٰهن سبع سموٰت الآية.

قلت: و الخامس الامضاء و هو لازم للقضاء و هو اظهاره مبيّن العلل مشروح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفات الفعلية الالهيّة فيه.

اقول: الخامس من الأقسام المذكورة الامضاء و هو في الغالب لازم للقضاء بمعنى انه لاينفك عن القضاء و لذا ورد اذا قضاه فقد امضاه، لأنّ الشيء اذا تمّ كان في الغالب لاتعرض له موانع الامضاء من جهة انّ القضاء و الاتمام انما يكون من الفاعل لامضائه و قلّ ان تكون الحكمة مقتضية لمجرّد اتمامه خاصّة ثمّ يبدو له محوه نعم من جهة انه بالاتمام لايخرج من امكان المحو و التغيير و التبديل بل جاز عليه ذلك فربما جرت عليه المشية بالتغيير فلذا قلنا في الغالب و معنى الامضاء اظهار الشيء تامّاً و معنى تمامه اشتماله على جميع ما له و ما يترتب عليه و من ذلك كونه مبيّن العلل مشروح الأسباب ليكون دليلا و مدلولا عليه و لو لم تظهر منه آثار المصنوعية لم يكن دليلا و لو لم تبد منه ظلمة الانية لم يستدل عليه و اذا لم يعرف منه الجهتان لم يحسن ايجاده الذي يتوقف الامضاء عليه فلذا قلنا مبيّن العلل مشروح الأسباب لاجتماع مراتب التعريف يعني انه انما خلق ليعرف صانعه و يعرف به صانعه سبحانه فخلقه تعريف من الصانع سبحانه له و لغيره في جميع مراتب وجوده كالكون و العين[1] و القضاء فانها اي مراتب التعريف و التعرّف فيها اجتمعت في رتبة الامضاء لأنه انما يكون بعد التمام فيجب ان يكون مبيّن العلل مشروح الأسباب او[2] لاتنتظر مرتبة للتعرّف و التعريف بعده و قولي لآثار الصفات الفعلية فيه، معناه ان الآثار هي آيات التعريف و هي آثار الصفات لاآثار الذات كما توهمه بعضهم فإنّ الذات لاآثار لها و انما الآثار لافعالها و انما قلت الصفات الفعلية لأن الآثار التي هي الآيات انما هي آيات للصفات التي هي جهة المعرفة و ليست آيات للأسماء و لا للذات

---

[1] (و العين و القدر نسخة. م. ص)

[2] (اذ نسخة. م. ص)

لأن الأسماء لاتفيد المعرفة و انما تفيد التعين فتصدق مع التشبيه و التعدد و الحدوث و التركيب و كذلك الذات اذ لاآيات لها الا باعتبار افعالها و قولى فيه اى فى الامضاء لانتهاء كل الآثار و التعريف اليه .

قلت فالاربع المراتب الاول هى الاركان للفعل و الخامس بيانها .

اقول يعنى ان المشية و الارادة و القدر و القضاء هى اركان للفعل الذى يتم به المفعول باعتبار متعلقاتها كما قلنا سابقا فبالمشية كونه و بالارادة عينه و بالقدر حدوده و بالقضاء اتمامه فهذه الأقسام و ان كانت واحدة باعتبار ذات الفعل لكنها باعتبار متعلقها اربعة و هى اركان للفعل اى لفعل المفعول الذى به يتمّ و الامضاء الذى هو الخامس بيانها كما تقدّم لاجتماع مراتب التعريف لآثار الصفات الفعلية الالهية فيه .

قلت و بالقدر كان القضاء و بالقضاء كان الامضاء .

اقول هذا مأخوذ من حديث الكاظم عليه السلام قوله[1] فبالمشية كانت الارادة و بالارادة كانت[2] القدر الخ ، بعضه صريح و بعضه فى ضمنه .

قلت فهذه الاربعة هى صبح الازل .

اقول قولى فهذه الأربعة انما كان (كانت خ ل) الى الفعل اربعة مع انه واحد لأن تعدده فى الأسماء انما هو باعتبار متعلقه .

قلت و النور الذى اشرق من صبح الازل اربعة انوار هى العرش الذى استوى عليه الرحمٰن برحمانيته التى هى هذه الاربع المراتب من الفعل .

اقول النور الذى اشرق من صبح الأزل مأخوذ من قول امير المؤمنين عليه السلام لكميل (ره) و معنى ذلك الذى اشرق من المشية و هو نور واحد و هو الوجود و هو الحقيقة المحمديّة و هو الماء الّا انه بعد ارتباط القابليات به كان اربعة انوار و هذا الانقسام من حكم الحكيم عز و جل بمقتضى القابليات و هذه

---

[1] (فى قوله نسخة . م . ص)

[2] (كان نسخة . م . ص)

الأنوار هى مجموع الصفات الرحمانية التى استوى بها الرحمٰن عز و جل على عرشه اى ظهر بها يعنى اظهر آثار سلطانه و قدرته فيها و بها اعطى كل ذى حق حقه بمقتضى قابليته و انما كانت اربعة لأن مقتضى قابليات الوجودات الكونية اربعة الخلق و الرزق و الموت و الحيوٰة كما قال عزّ من قائل الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم و هذه الأنوار الأربعة هى العرش فهى اركانه فهو مركب منها فهى العرش و بها ظهر على العرش اذ العرش له اطلاقات و هذه احدها و قولى التى هى هذه المراتب الأربع من الفعل ، اريد به ان المراتب الأربع من الفعل التى ذكرنا انها تعددت باعتبار متعلقاتها انها بلحاظ تعددها لتعدد متعلقاتها صدر عن كل واحد منها نور و تلك الأنوار الصادرة المتعددة باعتبار قابلياتها هى هذه الأربعة الأنوار التى هى مجموع العرش و اركان العرش بمعنى ان العرش مركب منها و ينقسم اليها .

قلت فالنور المشرق عن المرتبة الاولى هو ركن العرش الايمن الاعلى و هو النور الابيض .

اقول الأوّل من الأنوار الأربعة المشرقة من صبح الأزل النور الأبيض [1] هو المشار اليه فى آية النور مثل نوره كمشكوٰة فيها مصباح الآية ، و هو العقل الكلى و عقل الكل كما فى الأخبار و كلام الحكماء و هو القلم و هو اول الوجودات المقيّدة و هو النور الأبيض و منه ضوء النهار و عنه تصدر الأرزاق بواسطة ميكائيل لأنّ ميكائيل يستمدّ منه فى ايصال الارزاق الى المستحقين و طبعه بارد رطب و هو الركن الأيمن الأعلى يعنى الأول الباطن و هو اثر المشية من اقسام الفعل .

قلت و النور المشرق عن المرتبة الثانية هو ركن العرش الايمن الاسفل و هو النور الاصفر .

اقول هذا النور الثانى المشرق عن المرتبة الثانية اعنى الارادة التى هى

[1] (الأبيض و نسخة . م . ص)

منشأ العين و تمام الخلق الأول و هو الروح المحمدى صلى الله عليه و آله و من نوره خلقت البراق و هو النور الأصفر قال صلى الله عليه و آله الورد الأصفر من عرق البراق و هو الركن الأيمن اى الأول الاضافى الأسفل اى الباطن الاضافى لأنه تحت النور الأول و ظاهره و منه اصفرّت كل صفرة فيما دونه و عنه تصدر الحيوٰة لكل حيّ بواسطة اسرافيل لأن اسرافيل يستمدّ منه الحيوٰة و به يفيض الحيوٰة على ذوات النفوس و الأرواح و طبعه حارّ رطب و هو اثر الارادة من اقسام الفعل.

قلت و النور المشرق عن المرتبة الثالثة هو ركن العرش الايسر الاعلى و هو النور الاخضر.

اقول هذا هو النور الثالث المشرق عن المرتبة الثالثة من الفعل اعنى القدر و هو ركن العرش الأيسر اى الظاهر الأعلى اى الباطن الاضافى و هو النور الأخضر الذى اخضرّ منه كل خُضرة فيما دونه و هو النفس الكلية و اللوح المحفوظ و عنه يصدر الموت لكل ذى روح بواسطة عزرائيل لأنه يستمدّ منه و طبعه بارد يابس و هو اثر القدر من اقسام الفعل.

قلت و النور المشرق عن المرتبة الرابعة هو ركن العرش الايسر الاسفل و هو النور الاحمر.

اقول هذا هو الرابع و هو النور المشرق عن المرتبة الرابعة من الفعل اعنى القضاء و هو النور الأحمر الذى احمرّت منه كل حمرة مما دونه و هو الطبيعة الكلية و عنه يصدر الخلق بواسطة جبرئيل عليه السلام لأن جبرئيل يستمد منه فى ايجاد الأشياء و طبعه حارّ يابس قال صلى الله عليه و آله الورد الأحمر من عرق جبرئيل عليه السلام و هو ركن العرش الأيسر الأسفل اى آخرها اعنى الأركان و ظاهرها و هو اثر القضاء من اقسام الفعل.

قلت فالبياض من المشية لكمال البساطة.

اقول انما كان النور المشرق عن المشية ابيض لكمال بساطتها و هذا النور اثر البسيط فيكون بسيطا و البساطة تقتضى البياض كما ان التركيب يقتضى

السواد و انما قلنا لكمال البساطة لأن جميع الأقسام كلها بسيطة الا ان المشية هو اول الأقسام و اول الايجاد فلايكون وجوده مترتّبا على غيره بخلاف باقى الأقسام فإنّ كلا منها مترتب على ما قبله فلايكون كاملاً فى البساطة لما لحقه من الترتب على الغير و اعلم ان العلماء اختلفوا فى البياض هل هو لون ام لا فقيل انه لون و يدل عليه ما روى عن على بن الحسين عليهما السلام قال نور ابيض منه ابيضّ البياض الحديث ، فلو لم يكن لوناً لماقال عليه السلام منه ابيضّ البياض ، اذ قوله عليه السلام منه ابيض البياض ، دليل على ان البياض لون صبغه صانعه من مادة البساطة و قيل انه ليس لونا و يدل عليه الرواية الأخرى عنه عليه السلام قوله منه البياض و منه ضوء النهار فقوله منه البياض ، يدل على انه صفة الوجود الذاتية اذ مقتضاه البياض لبساطته و الحاصل انه على كل تقدير فمنشأه البساطة.

قلت و الصفرة من الارادة لزيادة الحرارة فى البياض.

اقول انما كان النور الصادر عن الارادة اصفر لأن المشية لما كان الصادر عنها ابيض و كانت الارادة التى هى تأكيد المشية زيادة طلب و ميل و هو يقتضى الحرارة زيادة على المشية و كانت الارادة متعلقة بمتعلق المشية الذى هو قبل تعلقها به ابيض القت الارادة حرارتها على ذلك البياض الذى قلنا ان طبيعته بارد رطب فكان اصفر لانقلاب برودته الى الحرارة فكان حارّاً رطبا و انما كان الحارّ[1] الرطب فى الكلى اصفر لأنه طبع الحيوٰة و هو معنى قولى لزيادة الحرارة فى البياض.

قلت و الخضرة من القدر لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الارادة.

اقول انما كان النور الصادر من القدر اخضر لأنّ القدر تصدر عنه الحدود و الهيئات و هى كثيرة و الكثرة سواد كما ان البساطة بياض فلما كانت الكثرة متعلقة بذلك الأصفر لأن التقدير فيه اجتمع السواد و الصفرة ، و الخضرة تتركب

---

[1] (حارّاً رطبا و لون الحارّ نسخة م س)

(تركب خ‌ل) منهما و هو معنى قولِنا لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الارادة كما ذكرنا قبل ذلك.

قلت و الحمرة من القضاء لاجتماع بياض المشية بصفرة الارادة فى حرارة حكم القضاء بالامضاء.

اقول انما كان النور الصادر عن القضاء احمر لأنه مركب من النور الأصفر الصادر عن الارادة و من بياض النور الصادر عن المشية فهو مركب منهما بحرارة حكم القضاء بالامضاء و هو حتم التكوين و اذا اجتمعت الصفرة بالبياض فى حرارة معتدلة حصلت الحمرة من الجزءين اعنى البياض و الصفرة كالزنجفر فإنّه مركب من الزيبق الأبيض و الكبريت الأصفر يوضعان بعد مزج بعضهما فى بعض[1] فى نار معتدلة ليست بشديدة فيتكوّن منهما الزنجفر الأحمر و هو تكوّن طبيعى و العرش مركب من هذه الأربعة الأنوار التى دار عليها الوجود فليس شىء فى الأكوان من ذات او صفة غيب او شهادة الّا و هو متقوّم بهذه الأربعة.

قلت ثم اعلم انه اذا اطلق خلق قد يراد به جميع المراتب لصدقه عليها لغةً.

اقول لما ذكرت تقسيم الفعل باعتبار متعلقه ذكرت هنا جواز استعمال بعضها مكان بعض فقد يطلق خَلَقَ الذى هو معنى شاءَ الكون و يراد منه معنى بَرَأَ الذى هو معنى ارادَ و معنى صَوَّرَ الذى هو معنى قَدَّرَ و هكذا و ذلك جايز بحسب اللغة الظاهرة المعروفة بين الناس و كثيراً مّا يخاطب اهل الشرع (ع) المكلفين بهذا لأنّهم لايعرفون الا ما هو لغتهم و مصطلحهم و قد قالوا عليهم السلام انّا لانخاطب الناس الّا بما يعرفون ، نعم لو اجتمعت الأفعال المختلفة باعتبار متعلقاتها لزم ان يراد من كل فعل ما يخصّه باعتبار متعلّقه كما

قلت و اذا قيل خلق و برأ و صوّر فخلق بمعنى شاء اى اوجد الكون اى الوجود و برأ بمعنى اراد اى اوجد العين اى الماهيّة بالوجود و صوّر بمعنى قدّر

---

[1] (بعضهما ببعض نسخة. م. ص)

اى اوجد الحدود .

اقول اذا اجتمعت الأفعال دلّ كل فعل منها على ارادةٍ يخصّه دون ما يصدق عليه لغة فاذا قيل خَلَقَ و بَرَأَ و صَوَّرَ كان خَلَقَ بمعنى شاءَ و بَرَأَ بمعنى ارادَ و صَوَّرَ بمعنى قَدَّرَ قال الله سبحانه هو الله الخالق البارئ المصوّر فترتب الأسماء الثلاثة على معانيها المختصة بها مع الاجتماع و الا لمادلّت عليها لأنها اذا صلحت لها و لغيرها فى الافتراق و الاجتماع كانت الثلاثة مترادفة مع انها مختلفة المفاهيم فاذا دلّت على معانيها المختصة بها كانت بمعاني افعال تلك المعانى فخَلَقَ مع الاجتماع فى الآية بمعنى شاءَ الذى هو الذكر الأول و فيه يوجد الكون اى الوجود الذى هو المادة الأولى عندنا و بَرَأَ مع الاجتماع بمعنى ارادَ و فيه توجد العين اعنى الماهية الأولى يعنى بالمعنى الأول المتقدّم فاذا قلنا الوجود[1] بالمعنى الأول هو المادة الأولى المسمّاة فى الأجسام مثل الخشب المركب من العناصر الأربعة و الماهية الأولى بالمعنى الأوّل هى الصورة النوعية و هى انفعال المادة و هى اى الماهية الأولى فى مثل الخشب الصورة الخشبية و اذا قلنا الوجود و الماهية بالمعنى الثانى نريد بالوجود الشيء الموجود من حيث هو اثر فعل الله تعالى و نريد بالماهية الشيء الموجود من حيث هو هو فهذا مرادنا من الوجود و الماهية بالمعنى الأوّل و بالمعنى الثانى فتنتبه[2] له فربما نذكر ذلك فى موضع لانبيّنه فلاتغفل و صَوَّرَ مع الاجتماع بمعنى قَدَّرَ و فيه توجد الحدود و الهيئات الذاتية و العرضية العينية و المعنوية .

قلت و قال الله تعالى الذى خلق فسوّى و الذى قدّر فهدى اى خلق كونه اى وجوده فسوّى عينه بمعنى سوّى ماهيّته بوجوده اى جعل فيه ما اذا سئل اجاب .

اقول هذا معنى ما تقدّم و هو مع ملاحظة ما تقدّم لايحتاج الى بيان .

---

[1] (فانا قلنا ان الوجود نسخة . م . ص)

[2] (فتنبّه نسخة . م . ص)

قلت و انما جئ بالفاء فى عطف التسوية دون الواو لما بينهما من الملازمة كما مر ذكره و هذا فى الخلق الاوّل.

اقول هذا جواب عن سؤال مقدّر بان قيل لمَ اتى بالفاء فى عطف سوّىٰ على خَلَقَ و فى عطف هَدىٰ على قَدَّرَ دون الواو و لم يات بالفاء فى عطف الذى قَدَّرَ على الذى خَلَقَ و الجواب انما جئ بالفاء فى عطف التسوية فى قوله فسوّىٰ لما بين خَلَقَ و سَوّىٰ من الملازمة لأن خَلَقَ اثره الوجود و سوّىٰ اثره الماهية اى العين و لا يتحقق فى الظهور احدهما بدون الآخر فلأجل عدم انفكاك احدهما عن الآخر و تلازمهما اتى بالفاء الدالة على الترتيب لأنّ سَوّىٰ مترتبٌ على خَلَقَ و على عدم المهلة لتلازمهما و خَلَقَ فسَوّىٰ يقع فى ايجاد المادة و الصورة النوعية و هو قولنا و هذا فى الخلق الأول.

قلت: و الذى قدّر فهدى اى وضع حدوده المتقدم ذكرها و هو الخلق الثانى.

اقول قوله تعالى و الذى قدّر اى اوجد حدود ما اراد تعيّنه الشخصى و تميّزه بمشخصاته التى هى تلك الحدود المتقدم ذكرها من الأمور الستّة و الوضع و الأجل و الكتاب و الاذن و قوله فهدى فى تقديره لأنه اجرى تقديره على ما يقتضى الهداية لأن تقديره على نوع التعريف فيقتضى الهداية ببيان طريق الخير و الشر فاما من قبل طريق الخير فلامتثاله مقتضى التقدير فكان بالتقدير سالكاً طريق الخير و اما من ترك امتثال مقتضى التقدير بعد التعريف جرى له التقدير بمشخصات انكاره بعد الهداية الى طريق الاجابة فكان بالتقدير الجارى على حسب قبوله سالكاً طريق الشرّ فقد هدى للخير بتقديره و انما ضلّ من ضلّ بتركه مقتضى التقدير بعد البيان و اليه الاشارة بقوله تعالى و من يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى و قوله تعالى و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هديٰهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون فابان سبحانه بان الهداية فى تقديره و هى تقتضى بيان طريق الخير و الشرّ ليكون المكلّف مختاراً بتمكينه من فعل الطاعة و فعل المعصية و ذلك البيان و التعريف فى هذا التقدير فهما متساوقان فى

الظهور و ان كان التقدير سابقاً فى الذات و لاجل هذا عطف بالفاء المفيدة للترتيب بلا مهلة و التقدير اول الخلق الثانى و تمامه فى القضاء و كماله فى الامضاء.

قلت : فهدى اى دلّ على سبيل الهدى و عطف بالفاء لأن القدر به السعادة و الشقاوة.

اقول : فهدى اى دل على سبيل الهدى الى آخره كما ذكرنا معناه قبل هذا.

قلت ففيه دلّ على الهدى فهما متساوقان فى الوجود و ان كانت الهداية مغايرة و متأخرة فى الذات فعطف بالفاء.

اقول قد تقدّم ايضا بيان هذا قبل هذا[1].

قلت ثم ان مراتب الفعل بجميعها اختراع و ابتداع.

اقول معنى هذين اللفظين قيل واحد و هو ايجاد المفعول لا من شىء قبله ليس بمحدث و قيل اخترع الشىء لا من شىء و ابتدعه لا لشىء و هما مرويان و قيل الاختراع للكون و الابتداع للعين فمعنى الأوّل شاء و معنى الثانى اراد و يأتى تمام ما نريد بيانه منهما ان شاء الله.

قلت و قد يطلق احدهما على الاخر كالمشية و الارادة و كالفقير و المسكين فى باب الصدقات و كالجار و المجرور عند النحاة فإن افترقا اجتمعا فاذا قيل لك اعط الفقير خمسة دنانير لم تجب عليك التفرقة و كذا اعط المسكين ففى الحالين ايهما اعطيت كفاك و اذا قلت زيد فى الدار فإن قلت زيد مبتدأ و الجار خبر صح او المجرور خبر صح و تقول اخترع اى ابتدع و بالعكس و شاء اى اراد و بالعكس و اذا اجتمعا افترقا تقول اخترع و ابتدع اى اخترع لا من شىء و ابتدعَ لا لشىء و اخترع الكون و ابتدع العين و تقول شاء الكون و اراد العين فاخترع بمعنى شاء لا من شىء و ابتدع بمعنى اراد لا لشىء و اذا قيل اعط الفقير خمسة دنانير و المسكين اربعة دنانير وجب التفرقة و بيان ذلك فى الفقه

---

[1] (قبل هذه الكلمات نسخة .م.ص)

و الاصح عندى ان المسكين اسوأ حالاً و اذا قيل الجار و المجرور فرّق بينهما و هو ظاهر.

اقول ان هذا الكلام كله ظاهر لأن المطلوب من هذا الشرح هو بيان المشكل و فتح المغلق لا تفريع على ما ذكر و لا تأسيس ما لم يذكر و تكثير التمثيل و تكرير القيل مبالغة فى البيان.

قلت و اعلم انه قيل ان الاختراع اختراعان و الابداع ابداعان.

اقول هذا قول علماء الجفر و لهم على هذا التقسيم تفاريع و احكام يذكرونها فى كتبهم لأنه راجع الى فعلية الحروف و الحروف عندنا ما كان معنويا فهو قسمان قسم هو وجوه المشية و الارادة و القدر و القضاء و هى بلا شك افعال حقيقية جزئية و قسم هو مفعول و هو فعل كالعقول و النفوس و الملائكة فانها من المفعولات و بها يفعل الله سبحانه ما يترتّب عليها و ما تكون عللا له و اسبابا لايجاد مواده او صوره الجنسية او النوعية او الشخصية او لهما معا فهى من هذه الجهة افعاله تعالى او محالّ افعاله او وسائط افعاله كما قال امير المؤمنين عليه السلام و القىٰ فى هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله الحديث، يعنى عليه السلام النفوس و نفوس الملائكة و ما كان لفظيا فهى افعال ظاهرية كما روى عن الرضا عليه السلام ان الله سبحانه خلق الحروف و جعلها فعلاً منه و المراد انه يقول للشىء كن فيكون فكُن فعله و لكنه متضمن للفعل لأن الايجاد صنع و هو فى الحقيقة غير اللفظ الّا انه لما كان الظاهر اذا تمّ اقتضى وجود الباطن و تعلّقه به كالجسم للانسان اذا تمّت خلقته من آلات الروح و ما يتوقف عليها حتى ظاهر ظاهره كالشَعر اقتضى وجود الروح و تعلّقها به كانت الحروف اذا رتّبت على نظمها الطبيعى من المناسبات الذاتية بين بعضها بعضا فى الصور و العدد و الطبايع و التواخى و التباغض و النظائر و نظائر النظائر و القوى و ما اشبه ذلك كالترفع و التنزل و التبديل و التوليد من بعضها لبعض و القلب و الطمس و الفتح و الحركات و التفخيم و الترقيق و الشدّة و اللين و التوسط و الجهر و الهمس و القلقلة و ما اشبه ذلك مما يذكرونه فى كتبهم

اقتضت وجود افعالها الباطنة الصنعية و تعلّقها بها و ارتباطها بما عملت له حتى تظهر آثارها على اكمل وجه و اسرع وقت فلأجل ذلك اجروا فيها احكام الاختراع و الابداع و صفاتهما فقسّموا الاختراع و الابداع باعتبار التوليد و التأثير الى قسمين كما سمعت و تفصيل ذلك عندهم مذكور فى كتبهم و انما ذكرت الاشارة الى ذلك لأجل بيان انّها عند اهل العصمة عليهم السلام قد تنسب اليها افعال الله سبحانه.

قلت فالاختراع الاوّل المشية و هو خلق ساكن لايدرك بالسكون.

اقول هذا البيان مركّب من المستفاد من كلام الائمة عليهم السلام و من اصطلاح علماء الجفر لأنّ المقصود بيان الفعل على سبيل الاشارة بما يصلح على القولين و انما فسّرت المشية التى جعلتها (جعلها خ‌ل) عبارة عن الاختراع الأوّل بانّه خلق ساكن لايدرك بالسكون مع ان هذا وارد فى وصف القسم الثانى الذى هو الابداع كما هو مروى عن الرضا عليه السلام لأنّ هذا الوصف جارٍ لمطلق الفعل الشامل للقسمين لأنّ المراد بمعنى هذا الوصف ان الفعل مخلوق بنفسه قد اقامه الله سبحانه بنفسه فاستقلاله بنفسه و تمامه بنفسه عبارة عن كونه ساكنا اى ليس محتاجاً فى ايجاده الى فعل آخر يكون محدثا به بل هو محدث بنفسه فهو اذن ساكن و هذا المعنى لايعرف بالسكون الذى هو ضدّ الحركة لأن هذا و الحركة محدثان به فلايجريان عليه و لايتّصف بهما.

قلت و الاختراع الثانى الالف من الحروف.

اقول يحتمل انهم ارادوا بالألف الألف المطلقة الشاملة لللينية[1] و المتحركة كما هو مختار الجوهرى فى الصّحاح فيكون تعداد الحروف على هذا جارياً على ما ذكره اهل تهامة من عدّهم الحروف تسعة و عشرين بجعل لام‌الف بعد الهاء و قبل الياء فى ترتيبهم حرفا فيقولون ك ، ل ، م ، ن ، و ، ه ، لا ، ى ، و هذه آخر التسعة و العشرين و اوّلها ا ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، الخ ،

[1] (للّينة نسخة . م . ص)

فيجعلون الألف اللينية [1] من جملة الحروف و ذكر بعض اهل الجفر ان عددهما واحد و كذا بعض علماء التجويد و يحتمل انهم ارادوا بها الألف المتحركة التى هى اول الحروف المسمّاة بالهمزة و هى اول الحروف مما يلى الجوف و اما الألف اللينية [2] فليست من ساير الحروف و انما هى امّ الحروف و هيولى جميعها و هى تمتد من الجوف الى الهواء و ليس لها مخرج كساير الحروف و جميع الحروف شعب منها و يشار بها الى النّفَس الرحمانى الذى هو اول صادر عن الفعل او الى الفعل الذى برزت الأشياء على صفاته و المتحركة يشيرون بها الى العقل الكلى الذى هو اول الحروف الكونية بحكم ان التدوينى مطابق للتكوينى و هذا هو المشهور بين اهل العلم فعلى هذا تكون الألف المتحركة اعنى الهمزة هى الاختراع الثانى لأنه مخترع بالاختراع الأوّل الذى هو المشية فى الخلق التدوينى كما ان العقل الكلى هو الاختراع الثانى فى الخلق التكوينى و هو مخترع بالمشية فى الخلق التكوينى و بالألف المتحركة اخترعت الباء لأنها تكريره بمعنى انها انبساط الألف اللينية [3] بعد امتدادها فيه اخترعت الباء كما ان بالعقل اخترعت النفس الكلية لأنها تنزّله فهو الاختراع الثانى المعنوى و الألف المتحركة الاختراع الثانى اللفظى فالباء مركبة من انبساط الألف المتحركة بعد قيامها فلذا كان عدد الباء اثنين اشارة الى الرتبتين و النفس مركبة من انبساط العقل بتكثر الصور من معانيه بعد وحدته كذلك فالاختراع الأوّل هو المشية به اخترعت الألف المتحركة التى يشار بها الى العقل الكلى و الاختراع الثانى هو الألف المتحركة المشار بها الى العقل الكلى بها اخترعت الباء المشار بها الى النفس الكلية لأنها اخترعت بالعقل الكلى و هذه النفس هى اللوح المحفوظ و

---

[1] (اللينة نسخة م س)

[2] (اللينة نسخة م س)

[3] (اللينة نسخة م س)

روى عن النبى (ص) قال[1] ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمٰن الرحيم ، و اعلم ان الألف الليّنة صورة بلا حركة و الألف المتحركة حركة بلا صورة و لما كانت الحروف اللفظية الفاظا و ارادوا تسميتها ليتميز بعضها عن بعضها[2] و الأسماء ايضا الفاظ و قد اقتضت الحكمة ان تكون بين الألفاظ و معانيها مناسبة ذاتية كما هو الأصح فى المسألة لأن الاسم ظاهر المسمّى و صفته و لأنه ابلغ فى التميز بالعلامة التى هى الاسم مع قدرة الواضع سبحانه على ذلك و لأنه اكمل فعدمه مع امكانه نقص فى الصنع و لايجوز عليه سبحانه وجب ان يجعلوا المسمّى فى الاسم اذ لايمكن المناسبة الذاتية بينهما اذا كانا من نوع واحد و احدهما بسيط لكن جعله فى الاسم ابلغ من المناسبة الذاتية فى الدلالة و انما جعل فى اول الاسم لأنه المسمّى و له رتبة الموصوفية و للاسم رتبة الصفة و الموصوف مقدّم فى الرتبة و الوجود على الصفة و لما ارادوا تسمية الألف الليّنة على القاعدة المذكورة و هى صورة لا حركة لها استعاروا لها الألف المتحركة و هى حركة لئلايلزم الابتداء بالساكن فجعلت على الألف الليّنة فقيل الف و لما ارادوا تسمية الألف المتحركة لم يبق لها شىء لأنها انما هى حركة و قد اخذت الليّنة فاستعاروا الهاء لها لأنها اقرب الحروف اليها فى المخرج كما استعاروا للألف الليّنة تلك الحركة تسمّى بالألف المتحركة لأنها اول ناشى من الحروف عنها و هذه الألف المتحركة قد قلنا انها حركة بحت و لا صورة لها و اذا ارادوا كتابتها استعاروا الألف الليّنة لها فى مقابلة استعارتها لها فى التسمية و لما كانت كل واحدة تحتاج الى الثانية فى حالة اطلقت احديٰهما على الأخرى و سمّيا باسم واحد كما قاله الجوهرى فى الصّحاح لاشتراكهما فى الصورة النقشية و كما قال اهل الجفر لاشتراكهما فى العدد.

قلت و الابداع الاول الارادة و هو خلق ساكن لايدرك بالسكون.

---

[1] (انه قال نسخة . م . ص)

[2] (عن بعض نسخة . م . ص)

اقول هو فعل[1] الله و هو الارادة على فرض ان بينه و بين الاختراع فرقا و ان الاختراع هو المشية و امّا انه خلق ساكن لايدرك بالسكون فمعناه ما ذكرناه في الاختراع و قد تقدّم في ذكر الاحتمالات في انه هل هو الاختراع او ان الاختراع خلق الشيء لا من شيء و الابداع خلقه لا لشيء او ان الاختراع خلق الكون و الابداع خلق العين كما قلنا في المشية و الارادة لأنهما هما.

قلت و الابداع الثاني الباء من الحروف.

اقول هذا الاصطلاح الذي ذكره علماء الجفر جريه على الاحتمال الاخير و هو ان الاختراع خلق الكون و الابداع خلق العين اولى و اظهر ليتّجه كون الباء التي هي اللوح المحفوظ المبدع بالابداع بواسطة الألف المتحركة التي هي العقل الكلي ابداعاً لما دونها من الحروف اللفظية كما ان اللوح المحفوظ ابداع لما دونه من الحروف الكونية مع انه مبدع بالاختراع بواسطة العقل الكلي.

قلت و ذلك لأن الابداع و الاختراع اول ما خلق الله خلقه بنفسه ثم خلق الحروف بالابداع و جعلها فعلاً منه يقول للشيء كن فيكون.

اقول انما قلنا ان الألف مخترع بالاختراع و هو اى الألف اختراع ايضا و قلنا ان الباء مبدعة بالابداع و هي ايضا ابداع ثاني (ثانٍ خل) لقول الرضا عليه السلام على ما ذكره لعمران الصابي كما نقلتُه بالمعنى و هو قولي لأنّ الابداع و الاختراع اول ما خلق الله خلقه بنفسه ثُمّ خلق الحروف بالابداع و جعلها فعلا منه يقول للشيء كن فيكون.

قلت فيشار بالكاف الى الاختراع اى المشية و هي الكاف المستديرة على نفسها لانها منشأ الكون و بالنون الى الابداع اى الارادة لانها هي منشأ العين.

اقول هذا تفريع على انّ الحروف اللفظية مظاهر للحروف الكونية و انها مواد افعاله اللفظية المتضمنة لأفعاله المعنوية فيشار بالكاف الى الاختراع اى المشية الخ، بناء على الاحتمال الأخير و معناه ظاهر.

---

[1] (اقول الابداع هو فعل نسخة . م . ص)

قلت و بين هذين الحرفين حرف حذف للاعلال فهو ثابت باطنا و ان حذف ظاهراً للاشارة الى بيان المراد منه و هو الماء الذى جعل منه كل شىء حى.

اقول بين الكاف و النون من كُنْ حرف حذف للاعلال و هو التقاء الساكنين لأنّ النون آخر الأمر فلما بنيت على السكون التقى ساكنان الواو و النون فحذف الواو لأنه حرف العلّة و هذا المحذوف اعنى الواو عددها ستّة اشارة الى الستّة الأيام و هى الأمور التى هى اصول الحدود و هى المذكورة سابقا الكمّ و الكيف و المكان و الوقت و الرتبة و الجهة و ما يتبعها لاحق بها داخل فى ضمنها كما تدخل احوال الانسان فى تخلقه فى الستّة الأيام من اطواره ما بين كل يومين مثلا الستّة الأيام فى تخلق الانسان يوم الأحد و هو يوم النطفة و يوم الاثنين و هو يوم العلقة و يوم الثلثا و هو يوم المضغة و يوم الأربعاء و هو يوم العظام و يوم الخميس و هو يوم يكسى لحما و يوم الجمعة و هو يوم ينشأ خلقا آخر و ما يتبعها من الاحوال المتخللة بين كل يومين و لما كان الشىء انما يظهر منه المادة و الصورة اللتان هما الوجود و الماهية و ما سواهما غير ظاهر و ان كان موجوداً فى خلقته وجب ان يكون ما يدل على المادة و هى الكاف و ما يدل على الصورة و هى النون ظاهرين و ما يدل على الستّة الأيام و هو الواو غير ظاهرة[1] لأنّ الستّة الأيام غير ظاهرة فى الشىء و ذلك لاستقلاله فى ظهوره بمادته و صورته كما استقل الأمر فى ظهوره بالكاف و النون و لم يحتج فى الظهور عند بناء كلمة الأمر الى ظهور الواو و قولى للاشارة الى بيان المراد منه ، اريد به انّ الواو انما حذفت لبيان المراد من الواو و من الحذف و المراد هو انه خافٍ فى الظهور كما ان الستّة الأيام فى الشىء مع وجودها خافية لاتظهر كظهور المادة و الصورة هذا بالنسبة الى المشاء و اما بالنسبة الى المشية فالمراد من الواو الخافية فى الأمر هو صورة الوجود الخافى فى المشية بعد ان قبض ذلك

---

[1] (غير ظاهر نسخة . م . ص)

الفعل الذى هو المشية باذن الله تعالى من رطوبة هباء الامكان اربعة اجزاء و من يبوسة جزءا فانحلا فى صنعه ماء ثُمّ ساقه الى قوابله كالواو فى الأمر اللفظى فإنّ ذلك الماء حين قبضه الفعل للتقدير كان كامنا فى الصنع ككمون الواو فى لفظ كُنْ فيكون مرادى من قولى للاشارة الى البيان المراد منه الوجهين الكمون فى المشية و انه هو الماء اعنى الوجود و الكمون فى المشاء و انه الماء فى المشاء و انه هو بلّة الماء اى رطوبته التى هى صفته و بها تقوّمت مادته فى الظهور و هى كامنة فى المشاء و كذلك حكمه فى المشية و ان كان على نوع الاعتبار من ملاحظة متعلقها كما ذكرنا سابقا و كمونه اشارة الى كمونها فى المشاء لأنها مشخصاته و فى المشية لأنها اثرها و هى الماء و هذا على اللحاظين .

قلت و هو الوجود و هو الدلالة من اللفظ و هو الماء من السحاب .

اقول بناء على لحاظ الكمون فى المشية و هو الخفاء فى صنعها و تقديرها تكون الواو اشارة الى الماء و الخفاء اشارة الى خفاء الماء الذى هو الوجود فى صنع المشية كخفاء الماء فى السحاب و كخفاء الدلالة فى اللفظ حتى يتمّ فاذا مثّلت المشية بالسحاب مثّل الوجود بالماء و اذا مثّلت بالكلمة مثّل بالدلالة و هو معنى قولى و هو الوجود يعنى من المشية و الدلالة من اللفظ و الماء من السحاب .

قلت و هو الاجزاء الدخانية المستضيئة عن النار بحفظ الكثافة الدهنية المقاربة للدخانية .

اقول اذا مثّلنا المشية بالنار كما قال تعالى يكاد زيتها يضىء و لو لم تمسسه نار كان الوجود هو الأجزاء الدخانية المستضيئة عن النار لأنّ نفس الأجزاء مثل الماهية و الاستضاءة القائمة بها مثل الوجود المشار اليه لكن الاستضاءة لاتتقوم الا بالكثافة الدخانية فلذا قلنا و هو الأجزاء الدخانية المستضيئة يعنى استضاءة الأجزاء و الا فالأجزاء نفسها مع قطع النظر عن استضاءتها ليست مثلاً للوجود و انما هى مثل للماهية لأنها هى الزيت المشار اليه فى الكتاب و قولى بحفظ الكثافة الدهنية المقاربة للدخانية ، اريد ان الكثافة التى يعبّر عنها بالماهية و

القابلية و هي من الزيت و هي المنفعلة بالاستضاءة عن النار لا بقاء لها الا بالكثافة المقاربة في التكليس بالنار للدخانية و هي التي تراها في السراج تنشّ لتلاشي رطوبتها فهي تمدّ الدخان كل ما جفّ منها جزء كان دخانا و استضاء فهي الحافظة للدخانية بمددها و في هذا اشارة الى عدم استغناء الحادث عن المدد في البقاء فهو ابدا قائم في بقائه كاوّل صدوره و هو معنى قيام الصدور الذي نريده هنا.

قلت و ذلك الحرف هو الواو و الاصل قبل حذف الاعلال كُونْ و هو الستة الايام التي خلق فيها الشيء.

اقول ذلك المحذوف من كُون (كُنْ خل) هو الواو و هو ظاهر و قولي و هو الستّة الأيّام التي خلق فيها الشيء، اريد به بيان الاقتباس من قوله تعالى خلق السمٰوات و الأرض في ستّة ايام يوم العقل و يوم النفس و يوم الطبيعة و يوم المادة و يوم الصورة و يوم الجسم و هي مراتب الوجود[1] المصنوع و اطواره كما قلنا في الانسان سابقا و الواو بقواها تشير الى هذه الأيام التي صنع فيها يعني مراتبه و اطواره.

قلت و معنى ان الالف هي الاختراع الثاني انها نزلت بتكرّرها فكانت عنها الباء فالباء تاكيدها لأن نزولها انبساطها هكذا ▬ و قد كانت قائمة هكذا ا.

اقول معنى كون الألف الاختراع الثاني لأنها فعل ثانٍ و الفعل الأول الاختراع الأول المعبّر عنه بالمشية و الألف و ان كانت مفعولاً من حيث حدوثها عن المشية الكونية الّا انها حدثت عنها الباء المشار بها الى اللوح المحفوظ كما مرّ و حدثت عنها بواسطة الباء الجيم كما يأتي فلذا كانت اختراعا لأن الله سبحانه اخترع بها الباء و قد ذكرنا في هذا الكتاب و غيره ان الفعل قسمان فعل

---

[1] (وجود نسخة. م. ص)

بنفسه و فعل بغيره و الألف من الفعل القسم الثانى [١] و كيفية ذلك الاختراع انها تنزلت اى تكررت فكانت الواحدة اثنين لأن ذلك النزول انها كانت قبله قائمة و هى الحالة الأولى حالة الوحدة ثُمّ انبسطت فكانت الحالة الثانية و هو معنى الباء و صورة القيام هكذا ا كناية عن بساطتها و صورة الانبساط هكذا ـــ كناية عن الكثرة و التعدد و مثال ذلك فى مراتب الانسان و اطواره النطفة فإنّ صفتها القيام المكنىّ به عن البساطة اذ هى شىء واحد ليس فيه مغايرة و لا اختلاف فهى مثال الألف الذى يشار به الى العقل فإنّه ايضا يقال الألف القائم و يراد به العقل الكلى كما قال شاعرهم :

يا ربّ بالألف التى لم تعطف و بنقطة هى سرّ تلك الأحرف

و يراد بالنقطة الحقيقة المحمّديّة صلى الله عليه و آله و فلك الولاية المطلقة و العظام اذا كسيت اللحم فإنّ صفتها الانبساط المكنىّ به عن الكثرة و التعدد و المغايرة لأنّ العظام اذا كسيت اللحم تمّت الخلقة فكان رأسه غير يديه و رجليه و عينيه و كل شىء منه غير الآخر فكان متغايراً متكثراً متعددا فهى مثال النفس المعبّر عنها باللوح المحفوظ المشار اليها بالباء المسمّاة بالألف المبسوطة كما قال تعالى و كتاب مسطور فى رق منشور و هذا معنى المبسوط المراد هنا فإنّه كناية عن التعدد و الكثرة و المغايرة فكانت هيئة صورة نفس [٢] الباء هكذا ـــ عبارة عن الكثرة و المغايرة بالنسبة الى الألف لأنه حالة واحدة و يعبّر عنها بالبساطة و للباء حالتان كانت قائمة ثمّ انبسطت.

قلت و انعطفت على الباء و مالت فحدثت الجيم هكذا ـــ .

اقول يعنى ثمّ انعطفت الألف على الباء بعد تحقق الباء بتنزل الألف فحدثت عن الألف الجيم بواسطة الباء لأنّ مرادنا بتنزل الألف ظهورها بطور من اطوارها و لانريد انها انقلبت باءً بحيث لم يبق الف بعد الباء فلايقال ما هذا الذى

---

[١] (و الألف من القسم الثانى ...)

[٢] (فكانت هيئة نقش صورة ...)

مال على الباء لأن تنزلها فى الباء او بالباء و بالجيم و غيرهما كل ذلك باطوارها فلما مالت على الباء اعنى الألف المبسوطة ميلا لا يبلغ الانبساط حدثت بها بواسطة الباء الجيم هكذا ـــ و لو كان الميل هنا يبلغ الانبساط هكذا ـــ لكانت الألف باءً على باء فحينئذٍ تحدث الدال لا الجيم و السّرّ فيه ان الجيم احمر و الألف ابيض فبمجرد الميل كان اصفر و الصفرة اول مراتب الباء كما ان المضغة اول مراتب العظام المكسية لحما فحلّت الصفرة فيه فاجتمع البياض مع الصفرة فحدثت الحمرة التى هى طبع الجيم و هذا جارٍ على ترتيب البروج لا على العناصر كما هو مذكور فى محله فلذلك قلنا ان الجيم حدثت بميل الألف على الباء اى من ميل صورة الألف الى صورة الباء فى الظاهر و فى التأويل صورة الباء هى الصفرة لأنّ الميل حال ثانٍ بعد البساطة.

قلت و معنى ان الباء الابداع الثانى انها تنزّلت بتكرّرها فكانت عنها الدال هكذا ـــ و مالت على الجيم فكانت الهاء هكذا ـــ .

اقول معنى ان الباء ابداع ثانٍ لأن الفعل هو الابداع فحدثت عنه الباء و حدثت عنه الدال بواسطة الباء فكانت ابداعاً ثانيا و الفعل ابداعاً اوّلا و دليل كونها ابداعاً ثانياً انها تنزلت بتكرّرها على نحو ما ذكرنا فكانت عنها الدال اى فكانت الدال بالابداع الأوّل بواسطة الباء فمادة الدال طوران من اطوار الباء و قولى هكذا ـــ تمثيل لصورة تنزل الباء فى تكرّرها و هو كناية عن تنزّل الجواهر النفيسة فى جواهر الهباء التى هى المواد و صورتا الباء اللتان حدثت الدال عنهما مبسوطتان على الاستقامة الّا ان ابتدائيهما اعنى طرفيهما الأولين مايل كل واحد منهما على جهة الآخر لما بينهما من التوافق لكونهما من شىء واحد و هو الباء و من كونهما ابداعاً ثانياً ايضاً انها مالت على الجيم بنحو الميل المذكور فى ميل الألف على الباء فى تكوّن الجيم فكانت عنها الحال (الحاء خ ل) هكذا △ فالمايل الأول على الباء هو الألف بوحدته لأنه فى اول الدور الثانى و ذلك لأن الألف فى الدور الأوّل مالت بوحدتها (اوّلاً خ ل) على الباء فكانت الجيم و مالت ثانياً فى الدال بتكرره الذى هو الباء على الباء فكانت

الدال و فی الدور الثانی مالت بوحدتها اولاً علی الباء فکانت الجیم و بتکرّرها ثانیاً علی الجیم فکانت الهاء.

قلت و انما کان میل الباء مخالفا لمیل الالف لأن الالف قائم و میل القائم الی الانبساط و الباء مبسوط و میل المبسوط الی الرکود.

اقول هذا جوابٌ عن سؤال مقدّر و تقدیره اذا کانت الباء هی میل الألف فلا میل لها زائداً علی انبساطها و الجواب ان المیل اذا کان الی ما هو دون المائل یکون بحال انزل من حاله (حالة خ‌ل) الأولی فالألف لما کان قائما یمیل بالانبساط و المنبسط یمیل بالانحطاط فیکون لها میل بانحطاط طرفها الأخیر الی طرف الجیم الأخیر فتحدث الهاء و هکذا تأثیر الألف و الباء فی سایر الحروف بنوع ما سمعت و هو مفصّل فی محله من علم الجفر و علم الخط.

قلت ثم اعلم ان هذه الحروف التی هذه الحروف اللّفظیة مظاهرها قسمان احدهما المرتبة الثالثة من مراتب الفعل و هو السحاب المزجی و الثانی افراد الفعل فی فعل الشیء.

اقول هذه الحروف اللفظیة مظاهر الحروف المعنویة و اذا اطلقت ارید بها احد اشیاء لکن المقام یقتضی اثنین لأنّا فی باقی الکلام علی الفعل و قد اصطلحنا علی رتبتین منه بتسمیتهما حروفا و ذلك بلحاظ انه الکلمة التامة و لها حینئذٍ اعتباران احدهما فی اعتبار بدء کونها بنفسها کما مرّ ذکره فانّا قسّمنا ذلك البسیط باعتبار متعلقه المتکثرة عند تعلّقه به علی اربعة اقسام احدها النقطة و الرحمة و ثانیهما[1] الألف و النفَس الرحمانی الأولی و ثالثها الحروف و السحاب المُزجیٰ و رابعها الکلمة التامّة فاطلقنا الحروف علی الرتبة الثالثة کما تقدّم و ثانیهما ان هذه الکلمة هی الکلمة التی انزجر لها العمق الأکبر و لها وجوه و هی تعلّقاتها بالأشیاء فکل شیء کلی او جزئی کبیر او صغیر لها به تعلق خاص به

---

[1] (و ثانیها نسخة. م. ص)

لايصلح[١] لغيره و تلك الوجوه حروف من تلك الكلمة كما نسمّيها بانّها وجوه منها و رؤوس لها كما يأتي.

قلت و ذلك لأن فعل الله سبحانه لجميع الاشياء فعل واحد يجمعها على كثرتها في وحدته قال تعالى و ما امرنا الّا واحدة كلمح بالبصر ، ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة.

اقول ان فعل الله واحد كما قال تعالى و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر و قوله كلمح بالبصر يشير به الى دقيقة لأنه لما كانت الأشياء تنقاد له كلمح البصر دلّ على انه لايحتاج الى التكرار و لا التأكيد و لا التشديد لأنّ هذه و امثالها تقتضى التعدّد و المعالجة الموجبة لتكثّر الفعل فاخبر تعالى بنفى ذلك بدلالة انقياد الأشياء لأمره كلمح البصر (بالبصر خل) المستلزم لكمال البساطة و الوحدة و كذلك قوله تعالى ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفس واحدة فإنّ فيه تنبيهاً على شيئين احدهما هذا المعنى و الثانى ان الأشياء نفس واحدة لأن العالم اعنى ما سوى الله شىء واحد فى صورة رجل بل خلق الله الانسان على صورته فهو انموزج منه و الفعل تعلّق به كتعلق وجه من وجوه الفعل يزيد[٢] فى ايجاده فلذا قال تعالى ما خلقكم جميعا كل شىء فى مكان حدوده و وقت وجوده و لا بعثكم الا كنفس واحدة يعنى كخلق زيدٍ و عمرو و لا ريب ان الوجه المختص بصنع شىء لايصلح لغيره لاعتبار الوحدة فيه التى هى مناط التعيين فكذلك العالم كله فكما يكون فى ايجاد زيد من الدفعة و التدريج فى اجزائه و اوصافه كذلك فى العالم الكبير من الدفعة و التدريج و الترتيب و غيرها.

قلت و له باعتبار تعلقه بكل فرد من افراد الموجودات ذات او صفة رأس يختص به هو مشية الله الخاصة به.

اقول للفعل الذى هو المشية فى الكون الذى هو الوجود و هو الارادة فى

---

[١] (خاص لايصلح نسخة م. ص)

[٢] (بزيد نسخة م. ص)

العين التى هى الماهية و الانيّة و هو القدر فى الحدود و التعيين و هو القضاء فى الاتمام و هو الامضاء فى الاعلام بكسر الهمزة باعتبار تعلّقه بايجاد كل فردٍ من افراد الموجودات من ذاتٍ او صفة غيبٍ او شهادة وجه و رأس يختص بايجاد متعلقه من جزئىّ او كلىّ و من كل او جزء على وجه هو مراد الله من ذلك و ذلك الفعل هو مشية الله الخاصّة به فاذا لحظت ان المشية الكلية كلمة الله قلت هذا الرأس المختص بهذا الشىء هو حرف من حروف تلك الكلمة و ان سمّيته ابنا و الكلية آدم الأوّل و هو ابو ذلك الابن جاز و ان سمّيته رأسا من حيث ان تلك الكلمة الكلية ملك او ذات هى برزخ البرازخ جاز و ان سمّيته وجهاً لذلك الشخص لأنه توجه منه خاص بذلك الشىء المحدث به جاز و ان سمّيته وجهاً لرأس كلىّ اضافىّ منها جاز و هكذا.

قلت فهذه الرؤوس حروف باضافة كل رأس الى فردٍ من الخلق اذا نسبت الى الفعل المطلق و الخلق من جهة الافراد حروف بالنسبة الى المجموع.

اقول هذا تفريع على ما تقدّم من كون تلك الجهات الجزئية المختص كل واحد منها بمشاء تسمّى حروفا و لهذا اذا نسبت تلك الأفعال الجزئية الى الفعل المطلق الكلى و كذلك متعلقات هذه الأفعال الجزئية بالنسبة الى المجموع من المخلوقات تسمّى حروفا و هذا ظاهر يعرف ممّا تقدّم.

قلت و كل فردٍ منها باعتبار اسبابه و شروطه و مقوّماته المذكورة من الوجود و الماهية و الستة المذكورة و الوضع و الاجل و الكتاب و الاذن و غير ذلك و نهايات هذه الاشياء المذكورة و اعراضها و اشعّتها الى انقطاع وجوداته كل واحدٍ بوجهٍ مختص به من ذلك الرأس المختص بذلك الفرد من الفعل الكلىّ نسبة كل وجهٍ الى ذلك الرأس كنسبة ذلك الرأس الى الفعل الكلى.

اقول: و كل فرد منها باعتبار اسبابه اى كل واحد من المفعولات باعتبار كونه فرداً اذا لوحظت اسبابه اى اسباب تمكينه و تكوينه و تكوّنه من الامكانات و علل الأكوان و شروطه التى يتوقف عليها كونه مما ليس من ذاتياته و مقوّماته المذكورة سواء كانت من ذاتياته ام لا من الوجود و مِنْ هنا بيانية

يعنى بيان المقوّمات مطلقا و المراد بالوجود هنا ما هو بالمعنى الأوّل اعنى المادة و لايدخل على الظاهر الوجود بالمعنى الثانى اعنى كونه اثرا اذ لاتتقوم بنيته بكونه اثرا و ان كان فى الحقيقة لايتحقق له شيئية اصلاً الا بذلك و الماهية عطف على الوجود و المراد بها الماهية على المعنى الأوّل اعنى الصورة و انفعال الوجود و الكلام فيها على المعنى الثانى اعنى هوية الشيء و انيته كالكلام فى الوجود على ما حقّقناه فى شرح مشاعر الملّا صدرا فى ابطال قول صاحب الاشراق انه تعالى لم يجعل المشمش مشمشا و الستّة المذكورة اعنى الكمّ و الكيف و الوقت و المكان و الجهة و الرتبة و الوضع بمعانيه الثلاث[1] و هى الحيّز للجوهر الفرد و ترتيب بعض اجزاء الشيء على بعض و ترتيب اجزائه بالنسبة الى ما خرج عنه و الأجل ابتداء[2] الشيء و مدّة بقائه و وقت انقضائه و الكتاب اعنى اثبات الشيء و اعراضه و اسبابه و مسبباته و اوضاعه و ما يترتّب عليه و ينسب اليه مطلقا فى الواح الأكوان من الذوات و الأعراض و العكوسات و ما اشبه ذلك مما له مدخل فى القضاء و الامضاء و الاذن فيما قضى له الانتقال اليه باسبابه و ما يترتّب عليه و غير ذلك مما يطول ببيانه الكلام و نهايات هذه الأشياء اعنى الستّة المذكورة و ما بعدها مثل كمّ الكيف و كيف الكيف و كيف الكمّ و كمّ الكمّ و هكذا فى ساير ما ذكرنا فإنّ كل واحد منها يجرى عليه كلها باعتبار و يكون ذلك بنوع التضايف و التساوق و الاتحاد و اعراضها و اعراض اعراضها و اشعتها و اشعة اشعتها و اشعة الأعراض و اعراض الأشعة الى انقطاع وجوداتها الى ان تنتهى نسب كل واحد منها و اوضاعه و مضافاته الداخلة و الخارجة كل واحد من هذه الحوادث المشار اليها متعلق بوجهٍ مختص به لايصلح لغيره الا مع تغيرها فإنّه حينئذٍ يصدق عليه الغيرية فيتعلق به اى بذلك مع تغيير يلحقه بنسبة ما يلحق متعلقه من ذلك الرأس المختص بذلك الفرد يعنى ان ذلك الوجه الذى

---

[1] (الثلثة ...)

[2] (لابتداء ...)

تعلّق بخنصر زيد مثلا غير ما تعلّق ببنصره الّا انّهما وجهان من الرأس المختص بزيد و هذا الرأس من الفعل الكلى اعنى المشية الكونية الكلية المتعلقة بجميع ما سوى الله تعالى من الكائنات و نسبة ذلك الوجه الى الرأس الذى هو منه كنسبة الرأس الى الفعل الكلى و مثال الكلى كالشجرة و الرؤوس كالأغصان و الوجوه كالورق و هذا مجمل و الا فالرؤوس لها وجوه و هى رؤوس لوجوه دونها كالشجرة فإنّ الأغصان الكبار رؤوس لها و لكل رأس وجوه و هى اغصان صغار فإنّ الغصن الكبير فيه اغصان صغار و تلك الأغصان الصغار فيها ايضا غصون اصغر منها فى كل غصن حتى تنتهى الى غصن ليس فيها الا الورق.

قلت فهذه حروف لهذه الكلمة و الكلمات الجزئيّة حروف للكلمة الكلية.

اقول هذا تفريع على ما ذكرناه و هو مبنى على تسمية الفعل بالكلمة التامّة لأن الكلمة مركبة من حروف و قد يكون الجزء حرفاً باعتبار و كلمةً باعتبار آخر فالوجه على تسميته بالشخص حرف من الكلمة التى هى الرأس و هو اى الرأس الذى هو الكلمة الجزئية حرف من الكلمة الكلية.

قلت فهذا الحكم جار لكل مرتبة من مراتب الفعل فى كل مفعول متبوع او تابع او مساوق او مُساوٍ.

قول يعنى ان الحكم باختصاص بكل[1] محدث بقدره من الفعل فى الكل و الجزء و الكلية و الجزئية و الذاتية و العرضية فايجاد الكل بكل من الفعل و الجزء بجزء منه و الكلى بكلى و الجزئى بجزئى و الذاتى بذاتى و العرضى بعرضى كل بحسبه سواء كان المفعول متبوعاً كالموصوف او تابعاً كالصفة او مساوقاً كالفعل و الانفعال او مساوياً كزيد و عمرو.

قلت فالفعل بالنسبة الى من دونه ذات واحدة استفادت الذّوات من ذاتها تذوّتاتها و الصفات من هيئاتها تذوّتاتها و من صفاتها توصيفاتها.

---

[1] (باختصاص كل نسخة. م. ص)

قوله الفعل ذات واحدة لأنه اول الآدميين الذين هم الف الف آدم فی الف الف عالم آخرهم ابونا آدم علیه السلام الذی هو مخلوق من التراب فهذا آدم الأکبر خلقه الله سبحانه بنفسه و اقامه بنفسه و امسکه بنفسه فهو قائم بنفسه قیاماً رکنیا و جمیع الذوات القائمة بموادها انما استفادت التذوّت منه کما استفادت الکتابة التذوّت ای التشخص و التعین من هیئة حرکة ید الکاتب و فی هذا تلویح بل تصریح بفساد قول من قال ان الفعل معنی نسبی لا تحقّق له و انما التحقّق و التذوّت للفاعل و المفعول و الحق ما ذکرناه و ان کان الفعل ایضا استفاد الذاتیة و الشیئیة من الله سبحانه بمعنی ان الله سبحانه افاده الذاتیة لا من ذاته تعالی اذ لایخرج من الأزل شیء و لایدخل[1] شیء و لا من ذات غیر ذات الفعل و الا لکان معه تعالی غیره قدیم بل اخترع سبحانه ذات الفعل لا من شیء بذات الفعل فاقامه بنفسه علی نحو ما ذکرنا فی هذا الشرح سابقا و فی کثیر من رسائلنا فافهمه[2] راشداً فإنّه دقیق جدا و الحاصل ان الذوات انما کانت ذوات بکونها اثراً لها و الاثر یشابه صفة مؤثره فبمشابهتها فی صفة التأثیر بالتأثیر (بالتأثیر) کانت ذوات فالأشیاء ذوات بالمشیة لتقوّمها بها تقوّم صدور و صفات الأشیاء تحققت ذواتها من هیئات المشیة و معنی ذوات الصفات ان ذاتها هو کونها صفة و هذا معنی قولنا و الصفات من هیئاتها تذوّتاتها ای استفادت الصفات من هیئات المشیة تذوّتاتها یعنی انّ تحقق کونها صفة انما ثبت لها من هیئات المشیة و استفادت ایضا الصفات من صفات المشیة توصیفاتها ای توصیفات الصفات اعنی وصفها و وصف الموصوف بها و المراد بقولی اعنی وصفها هو جعلها و جعلها صفة و وصف الموصوف بها کل ذلك من تأثیر صفات المشیة بالمشیة.

قوله و رؤوس تلك الذات الشریفة المقدسة کثیرة و کل راس فله وجوه

---

[1] (و لایدخله)

[2] (فتفهّمه)

كثيرة.

اقول هذا من تمام الكلام الأوّل و هو ان الفعل الكلى له رؤوس بعدد افراد الموجودات و لكل رأس وجوه كثيرة بعدد جهات كل فرد من افراده و اجزائه و احواله و صفاته منسوبة الى ذلك الرأس كما اشرنا اليه سابقا.

قلت ثم اعلم ان الجعل قد يستعمل فى المراتب الاربعة فيطلق على كل مرتبة استعمل فيها لغةً و يجرى حكمه فى كل مرتبة بما لها.

اقول ان الجعل قد يستعمل فى المراتب الأربعة المشية و الارادة و القدر و القضاء فيقال جَعَلَ الكون اى خَلَقَهُ و شاءَهُ و جَعَلَ العين اى ارادَها و برأَها و جَعَلَ الحدود اى صَوَّرَها و قَدَّرَها و جَعَلَ تمام الصنع اى قضاهُ و اَتَمَّهُ و يجرى حكم الجعل فى كل مرتبة من مراتب الفعل بما لها كما مثّلنا به هذا اذا ضمن معناها بان وقع بابتداء الصنع.

قلت و كثيراً ما يستعمل فى ايجاد اللوازم لملزوماتها قال الله تعالى الحمد لله الذى خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور لايجاده النور من المنير و الظلمة من نفس النور من حيث هو.

اقول ان الجعل فى الاستعمال من حيث مفهوم مادته و هيئته التركيبية كثيراً مّا يستعمل فى احداث اللوازم لملزوماتها و ذلك لأنّ اللوازم كثيراً مّا تخلق من نفس الملزوم اما من حيث هو هو كالظلمة من نفس الكثيف من حيث هو هو و اما من حيث علّة وجوده كالنور من المنير لأنه مخلوق من المنير من جهة علة انارته و هو قبوله للايجاد على حسب مقتضى الصنع لمحبّة الفاعل لا على حسب حكم الوضع لأن خَلَقَ الذى هو الفعل حدث به كون[1] الذى به كان الذكر الأول الذى هو معنى المشية و حدثت به العين فى مقام تأكده الذى هو معنى الارادة و صدرت عنه الملزومات كما فى الآية الشريفة من السمٰوات و الأرض و صدر عن الجعل اللوازم التى هى النور و الظلمة كما ذكرنا من صدور

---

[1] (الكون [illegible])

النور اللازم للقابل بمقتضى محبّة الفاعل و من صدور الظلمة اللازمة للقابل من نفسه بمقتضى حكم الوضع كما هو مذكور هنا.

قلت و يتميز عن تلك المراتب اذا استعمل مع احدها كما فى الاية الشريفة.

اقول ان الجعل يكون بمعنى المشية و الارادة و القدر و القضاء كما ذكرنا اذا اطلق منفرداً عنها و اما اذا ذكر مع واحد منها كان ذلك الواحد مستعملاً فيما يختص به او يكون متضمناً له و يكون الجعل مستعملاً فى بعض لوازمه على نحو ما ذكرنا.

قلت و يستعمل للتصيير و القلب لشىء الى شىء اخر.

اقول و يستعمل الجعل للتصيير بان يصير شىء شيئاً آخر و ينتقل من الحالة الأولى الى حالة ثانية و هو معنى القلب مثل قولك جعلت الطين خزفا فانك تريد انك نقلته من حال الطين الى حال الخزف بمعنى ان اصل المادة باقٍ فقلبت تلك الماهية برفع صورتها الى ماهية اخرى بما البستها من الصورة الثانية و ليس المراد ان اصل المادة اضمحل و الثانى حادث جديد ليكون الجعل بمعنى الخلق و انما المراد ان اصل الشىء باقٍ و انما غيّرت الحالة الأولى و هذا معنى القلب و التصيير.

قلت و حكمه فى استعمالاته الثلاثة حكم ما تقدَّم من الافعال فى مراتبها حرفاً بحرفٍ.

اقول ان حكم الجعل فى استعمالاته الثلاثة اعنى الأوّل استعماله فى معنى المشية اعنى خلق الكون اى الوجود و فى معنى الارادة اعنى خلق العين اى الماهية و فى معنى التقدير اعنى خلق الحدود اى المشخصات المعنويّة و الحسّيّة و الثانى استعماله فى ايجاد اللوازم لملزوماتها فاستعماله فى موادّ اللوازم النوعية بمعنى شاءَ و فى صور اللوازم النوعية بمعنى ارادَ و فى حدود اللوازم و مقاديرها بمعنى قَدَّرَ و الثالث استعماله فى التصيير و القلب من حالٍ الى حال و من شىء الى شىء آخر و استعماله فى مواد المصير و المقلوب او فى نفس

القلب و التصيير بمعنى شاءَ و خَلَقَ و فى صور التصيير و القلب بمعنى ارادَ و بَرَأَ و فى حدود التصيير و القلب بمعنى قَدَّرَ و صَوَّرَ لأن الكون و العين و الحدود و اتمام الشيء تجرى فى كل شيء من الذوات و الصفات بحسبه لأن الأعراض كالجواهر فيصحّ فيها ما يصحّ فى الجواهر كل بنسبته فحكم الجعل فى استعمالاته الثلاثة حكم ما استعمل فى معناه من الأفعال المذكورة فى مراتبها اى المشية فى خلق الكون و الارادة فى خلق العين و القدر فى خلق الحدود المشخصة بلا زيادة و لا نقيصة و هو مرادى بقولى حرفاً بحرف و انما قلت فى مراتبها لأن الأفعال قد تستعمل فى غير ما ذكر لها فنقول شاءَ ايجاد الحدود اى قَدَّرَ فتكون حينئذٍ ليس فى مراتبها بل ضمنت معنى ذى الرتبة فلو استعمل الجعل فى معنى استعمال المشية[1] فى غير مرتبتها مثل شاء الحدود و كان[2] الجعل حينئذٍ بمعنى قَدَّرَ لا بمعنى شاء و انما قلتُ فى الاستعمالات الثلاثة و لم اقل الأربعة لأن المعروف من اطلاق الجعل ظاهراً هو معنى الايجاد و فى الظاهر القضاء ليس فيه معنى الايجاد ظاهراً اذ معناه فى الظاهر هو الاتمام و هو ليس ايجاداً على حسب الظاهر و ان كان فى نفس الأمر بل و فى الواقع انه ايجاد الّا انه ليس بمتبادر الى الأفهام فلذا عدلتُ عن الأربعة الى قولى الثلاثة و للعدول علّة ثانية و هى ان استعمال الجعل قبل اتمام الشيء و قضائه لأن بعد الاتمام لايلحقه جعل فاذا تمّ الشيء و لحقه الجعل فانما لحقه باعتبار ما يحدث له من الحالة الثانية المنتظرة و ليست هى كائنة حينئذٍ ليقال عليها الاتمام الذى هو القضاء.

قلت فقولهم الجعل البسيط و الجعل المركب ليس بتام فى المركب.

اقول هذا تفريع على ما ذكرنا من ذكر تقسيم الافعال و من استعمال الجعل فيما هو مقتضى مفهومه و فى معنى بعض الأفعال فى رتبته كما تقدّم فإنّه

---

[1] (معنى المشية نسخة. م. ص)

[2] (الحدود كان نسخة. م. ص)

يفيدك ان الفعل لايزيد على مفعوله فإنّ الحركة التى احدثت بها كتابة الباء مثلاً لاتزيد عليها و لاتنقص و الا لحدث شىء غيرها و يلزم من هذا ان المجعول اذا اعتبر فيه جهة تعدّد كان ذلك معتبراً فى جعله الذى به حدث فاذا فرضت فى المفعول جهة تعدّد و مغايرة حصل القطع بوجود مبدأ التعدّد من فعله الذى به حدث و عنه صدر و هذا التغاير انما حصل بوجود شىء آخر و هذان الشيئان الحاصلان فى الفعل حدث عنهما التغاير فى المفعول و يجب ان يختص كل جهة من الجعل بمتعلقها من المجعول بحيث يصدر عنها و لايصدر ذلك المتعلق من شىء من الجهة الأخرى بل كل جهة يختص بمتعلقها و لاتصلح لغيره و على هذا كما لايقال للرأس من الفعل المختص بايجاد زيد انه مركب منه و من ايجاد عمرو و لأن[1] كلا من زيد و عمرو غير الآخر و ما يختص بزيد من الرأس من الفعل لايختص بعمرو و لايصلح له و لايتركب منه فلايقال للجعلين انه جعل مركب لأن كل واحد غير الآخر و مجعوله غير مجعول الآخر فهما جعلان بسيطان و التغاير بين زيد و عمرو الموجب للعلم القطعى بتغاير جعليهما و عدم التركيب بينهما هو بعينه التغاير بين الطين و الخزف و بين الوجود و الماهية و بين الكسر و الانكسار و بين جميع الأمور الاعتبارية المتغايرة بمفهومها بعضها مع بعض سواء كان التغاير باعتبار نفس الأمر ام الخارجى ام الذهنى اذ لايعقل ان يكون شيئان متغايران بجهة من جهات التغاير على اىّ فرض كان صادرين بجعل واحد بل بجعلين مختلفين كل واحد يختص بجهة غير جهة الآخر لتحقق التغاير بين المجعولين و هذا دليل إِنّىٌّ كما قرّر فى محله فتكون جعلات (الجعلات خ‌ل) بسيطات ابدا الّا ان يعتبروا جعل الأجزاء فى المجعولات المركبة و حينئذٍ لايكون جعل بسيطاً ابدا اذ لايوجد مجعول بسيط كما ذكرنا سابقا و رويناه عن الرضا عليه السلام من قوله ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه ه، فعلى كل تقدير لايستقيم

---

[1] (عمرو لأن نسخة م.ص)

تقسيمهم الجعل الى بسيط و مركب بل يقال ان الجعل و الفعل واحد كما قال تعالى و ما امرنا الا واحدة و المجعول المركب صدر بجعلات متعددة لا بجعل مركب اذ لا يعقل التركيب في الجعل و ما توهموه في حدوث شيئين في الاعتبار بجعل واحد كجعل الوجود و الماهية فتوهم باطل و يأتي بيانه ان شاء الله تعالى.

قلت لأن التركيب انما يتحقق في شيء ضمّ اليه مساوٍ له او مخالف او مباين و يكون ذلك المركب شيئا واحداً اي يصدر عنه فعل واحد في موضوع واحد و ليس ثمّ مماثل غير ذاته او صفته و الشيء لا يتركب من ذاته و صفته في شيء واحد.

اقول هذا معلوم لأنّ الشيء اذا ضمّ اليه مساوٍ له كتراب و تراب مثلا فإنّ المجموع منهما مركب منهما او مخالف كالماء و التراب فإنّ الطين مركب منهما او مباين كالوجود و الماهية فإنّ زيداً مركب منهما فاما التراب و التراب و الماء و التراب المركب منهما الطين فهي عندهم ظاهرة فإنّ لكل واحد من الجزءين جعلاً على حدة و للمجموع جعل واحد على حدة و لا خلاف في هذا لأنه ظاهر و اما الوجود و الماهية ففيه الخلاف و الاختلاف انما نشأ من خفائهما في انفسهما فلذا وقع الاختلاف فيه في انه هو المجعول خاصة و اما الماهية فليست مجعولة بل هي صورة علمية او ليست شيئاً اصلا او انها مجعولة بجعل الوجود يعني ان الجعل للوجود لا للماهية و انما انجعلت بتبعية جعله او انها بنفسها لا بجعل جاعل الى غير ذلك من خرافات الأقوال و لا شك في تعدد الجعل في المساوي و المخالف و تغايره و حينئذٍ يلزم وحدة الجعل و بساطته و اما في المباين كما مثّلنا به فنقول ان كانت الماهية شيئا فهي مجعولة بجعل خاص بها لا يصلح للوجود اما انه[1] مجعولة فلأنها غير الله عز و جل و كل ما هو غير الله عز و جل فهو مخلوق لله سبحانه و اما انها بجعل خاص لا يصلح للوجود فلأنها ضدّه و المجعول صفة جعله و تاكيد تاثيره فيجب ان يكون جعل الوجود مغايراً لجعل

---

[1] (انها نسخة م ص)

الماهية كما انه مغاير للماهية و حينئذٍ يتعدد الجعل و ليس هذه صفة التركيب لأن كل جزء من المجتمع من الجعلات يتعلق بجزء مختص به من المجعولات لايصلح لغيره اصلا و انما هذه صفة الجعلات البسايط اذ مقتضى الجعل المركب لو كان ان يكون كل جزء من اجزائه مؤثراً في كل جزء من اجزاء مجعوله المركب و الأمر ليس كذلك و ان اريد الأعم منه و من كون كل جزء منه مختصا بجزء من مجعوله لايصلح لغيره لم يوجد الجعل بسيطا كما ذكرنا سابقا و ان لم تكن الماهية شيئا فليس جعل الوجود حينئذٍ مركبا بل هو جعل بسيط تعلّق بمجعول بسيط و قولى و ليس ثَمَّ مماثل غير ذاته او صفته الخ ، جواب عن سؤال مقدّر تقديره اذا قلتم ان الماهية مجعولة بجعل هو صفة جعل الوجود فيكون جعل الوجود مركبا اذ لاينفكّ عنه و الجواب ان الشيء لايتركب من ذاته و صفته الفعلية لأن المراد بالصفة هنا الفعلية و ذلك كالقيام فإنّ زيداً لم يكن مركباً من ذاته و قيامه و اذا تركب شيء من قيامه فانما تركب من صفة فعله و اثر فعله و هما صفتان معا كالقائم فإنّه مركب من صفة الحركة الايجادية للقيام و هي اسمها و من اثرها اعنى القيام و المدعى هو ان جعل الوجود مركب من نفس الجعل و من صفته اعنى جعل الماهية و هو ممتنع لأن الصفة الفعلية اثر للحركة و صادر عنها و كيف يجرى عليها ما اجرته فافهم.

قلت و تمثيلهم بقولهم جعلتُ الطين خزفاً فإن اريد تغيير الطين و تصيير المتغيّر خزفا فهو جعلانِ كلّ واحدٍ فى مادّة و هما رأسان من الجعل الكلى.

اقول هذا بيان تمثيلهم للجعل المركب فإنّ الجعل واحد مع ان اثره مجعولان و لكن اذا سلّمنا لهم ذلك باعتبار تعدّد اثره لم نسلّم لهم تركيب الجعل اذ على تقدير التعدد يكون جعلان بسيطان كل واحد فى مادة و بينهما مساوقة وقتية و ان كان احدهما مترتباً على الآخر و بيان الردّ قولنا فإن اريد تغيير الطين و هو بفعل (بجعل خل) غير المتغيّر خزفاً و هو اوّلٌ و جعله خزفاً و هو ثانٍ فلذا قلنا هما جعلان كل جعل فى مادة فجعل التغيير فى الطين هو الأول و جعل المتغير خزفاً هو الثانى ، مادة الأوّل الطين و مادة الثانى المتغير منه و ان كان الثانى

مترتباً على الأول و قولى و هما رأسان من الجعل الكلى ، اريد به الحركة المغيرة للطين على [١] الحالة الأولى و المصيّرة له خزفا فانهما وجهان من الرأس المتعلق بهذا الشيء و ان شئت قلت رأسان من الجعل الكلى و الجعل يجوز ان يريد به الاضافى اعنى المختص بالطين فى احواله كلّها مثلا و يجوز ان يريد به الحقيقى المتعلق بجميع الممكنات و يكون حينئذٍ كون هذين رأسين من الكلى انما هو مع قطع النظر عن الوسايط يعنى انهما رأسان منه مع عدم اعتبار الوسايط الكثيرة فى خصوص مسألة الطين .

قلت و ان اريد قلب الطين خزفاً من غير اعتبار تغييره و انما هو حركة واحدة فى جهة واحدة فهو جعل واحدٌ .

اقول ان اريد بقولك جعلت الطين خزفا صنع الخزف مع قطع النظر عن نقله عن الحالة الأولى الى الثانية فهو جعل واحد بسيط و هذا ظاهر .

قلت و ان اريد به ما يستعمل فى تكوين المتبوع و تكوّن التّابع به كجعل الوجود و انجعال الماهية بجعل الوجود فهذا فى الظاهر جعل واحد لشيئين مختلفين .

اقول ان اريد بذلك مثل ما يستعملونه فى جعل الوجود و الماهية من جهة الملازمة بينهما فإنّ الماهية لازمة للوجود فاذا جعل انجعلت معه بجعله ففى الظاهر اى على ما يظهر للناظر بلا تأمل او مع تأمل يرجع فيه الى المتابعة و التقليد و الرجوع الى ما فى الكتب و الى القواعد لا الى مقتضى الفطرة هو جعل واحد اذ ليس الّا جعل الوجود مثل كَسَرْتهُ فانكسر فإنّه لم يصدر من الفاعل الا فعل الكسر و امّا الانكسار فليس من الفاعل لأنّ ضمير انكسر راجع الى المفعول و ليس من المفعول ايضا لأنّ المفعول انما يتحقق بعد الانكسار مثلا و لا من نفسه لأنّ الشيء لايحدث نفسه فلم يبق الّا انه كان بتبعيته فعل الكسر و ليس الكسر الصادر من الفاعل متعددا فيكون جعلاً واحدا و هذا على تقدير التسليم

---

[١] (عن نسخة [illegible])

لقولهم فإنّه لايحصل جعل مركب اذ لم يصدر الا فعل واحد عن الفاعل و اردت بقولى فى الظاهر ، الاشارة الى ان ذلك فى الحقيقة متعدد و مع هذا فلايكون التركيب المدعى لأن التركيب لايتحقق الّا على نحو ما قلنا سابقا فراجع .

قلت لكن ما انجعلت به الماهية ليس بجعلٍ كجعل الوجود و لا مخالف له و لا معاندٍ له و ان كان فى جهتين فلايكون الجعل منهما مركبا لأن ما جعلت به الماهية صفة لما جعل به الوجود و اثر له و لايكون الشىء مركبا من ذاته و اثره .

اقول ان ما انجعلت به الماهية ليس على ما يتوهم كما ذكرنا عنهم قبل من انه ليس بجعل لا من الفاعل و لا من المفعول و لا من نفس الانجعال الخ ، بل هو جعل حقيقى لأن الماهية بعد ثبوت كونها شيئا لا بدّ و ان تكون مجعولة و لايجوز ان يكون ذلك من نفسها و لا من غير جاعل بل تكون مجعولة بجعل جاعل و لايصحّ ان يكون ذلك الجعل هو جعل الوجود لأنها غير الوجود و اذا كان المجعول صفة الجعل و تأكيده امتنع ان يكون جعلها جعله و ان يكون جعلها مخالفاً لجعله و لا معانداً لترتّب وجود جعلها على وجود جعله فلايكون جعلها نفس جعله لأن الشىء لايترتّب على نفسه لاستلزام تأخّر المترتب من المترتب عليه و لا مخالفاً و لا معانداً له و الّا لماترتّب عليه لكن لما كانت فى الحقيقة صفة لنفس الوجود و مخلوقة من نفسه وجب ان يكون جعلها كذلك فيكون جعلها من جعله و اثراً له فهو كالشعاع من المنير و لايجوز ان يتركب شىء من شىء و اثره او صفته الفعلية فلايكون الجعل مركباً من جعل الوجود و جعل الماهية و اما الشىء كزيد مثلا منهما فهو جعل واحد كما تقدّم و يأتى بيان نسبة جعلها الى جعله ان شاء الله تعالى .

قلت فإنّ ما جعل به الوجود كالشمس للنور و ما جعل به الماهية كنفس النور للظِلّ فإنّ جعل الشمس للنور جعل وحده و جعل نفس النور من حيث نفسه للظل جعل وحده مغاير للجعل الاول .

اقول يعنى ان الجعل الذى جعل به الوجود الذى يقال له اوّلاً و بالذات مثل الشمس اى ذات مستقلة بنفسها فى ايجاد النور و احداثه كما ان جعل

الوجود مستقل فى ايجاد الوجود و احداثه و الجعل الذى جعلت به الماهية صفة لاتتقوّم بنفسها و انما تتقوم بموصوفها فهو كنفس النور للظلّ يعنى نفس النور من حيث نفسه يحدث عنه الظل بواسطة حفظ الشمس لنفس النور و الجعلان متغايران كل واحد جعل على حدة و ان كان الثانى مترتّباً على الأوّل و صفة له و نسبته اليه فى القوة و الضعف نسبة واحد من سبعين و ليست الشمس جاعلة للظل و الا لعاد اليها و كان نورا لكنه يعود الى الجدار المعبّر به عن نفس النور من حيث نفسه.

و كونه مترتبا عليه و متقوّما به لايلزم منه التركيب لأن الشمس لم تجعل لنفسها الظل.

هذا جواب عن سؤال مقدّر تقديره انّ جعل الظل مترتّبٌ فى الوجود على جعل النور و لم يتقوّم وحده فدلّ على تركيبه منه و الجواب انّ كونه مترتباً عليه و متقوماً به لايلزم منه التركيب كما هو شأن جميع المعلولات بالنسبة الى عللها مع انها ليست متركبة عنها و ايضا الشمس لم تجعل الظلّ لنفسها بان يكون صفة لها ليكون جعلها للنور جعلاً للظلّ فتكون جاعلة له بنفسها كما جعلت النور بنفسها و انما جعلته بنفس النور لنفس النور فلذا بدأ منه و اليه يعود و ان كان مترتّباً عليه يعنى ان جعل الظلّ انما يكون بجعل النور لأنه صفته من حيث نفسه و الصفة لاتتحقق الّا بعد تحقق موصوفها.

و قوله تعالى [illegible] الشمس عليه دليلا لايدل على انها جاعلة له اذ لو جعلته بجعل النور لكان نوراً اذ ليس فيها ظل و ان جعلته بجعل نفس النور التى هى اصل الظل واقعاً دلّ على انها حافظة للنّور الجاعل للظل لا جاعلة فلايحصل التركيب حقيقة و الى ذلك الاشارة بقوله تعالى و ما امرنا الّا واحدة

هذا جواب عن سؤال مقدّر تقديره انّ الآية المذكورة دالّة على ان الظلّ صادر عنها فيكون جعل النور هو جعل الظل و يلزم من ذلك التركيب على معنى ما ذكروا و الجواب ان الآية لاتدلّ على ذلك لأن كون الشمس دليلاً ليس

هو كونها جاعلة و انما دلالتها (دلالته خ ل) عليه بيان ارتباطه بها في المدّ و القبض لا بكونها جاعلة له و هذا ظاهر على انها لو جعلته لكان اثراً لجعلها فيكون نورا لأنه حينئذٍ صفتها و ليس فيها ظل او ظلمة ليستند اليه و ان جعلته بجعل نفس النور كما هو الواقع لأنّ نفس النور من حيث هو هو ظلمة فهي اصل الظلّ حقيقة دلّ قولنا جعلته مع انّ الجعل الصادر عنه الظلّ ليس جعلاً لها في الحقيقة و الا لكان المجعول نوراً على انها جاعلة لما يكون عنه الظل اذ قولنا جعلته ، لايخلو من ان يكون هذا واقعاً عليه او على غيره و قد بيّنّا عدم امكان وقوعه على الظل و الّا لكان نورا و اذا وقع على غيره فليس جايزاً ان يكون ما وقع عليه هذا الجعل اجنبياً من الظل و الا لماافاد شيئا في تحققه بحالٍ من الأحوال فوجب ان يكون ملزومه و هو النور فإنّ النور اذا وجد لزمه انيته و هي علّة الظل و جعل الشمس لها انما هو بجعل لازم بجعل[1] النور و جعل الظل لازم لهذا الجعل اللازم لجعل النور و افاد ذلك كله كون الشمس حافظة للنور لتقوّمه بجعلها تقوّم صدور و لوازمه كلها تابعة له فكانت نسبة الجعلات بعضها الى بعض كنسبة المجعولات بعضها الى بعض فجعلها للظل انما هو بجعل لازم لجعلها للنور و معنى قولي و ان جعلته بجعل نفس النور الخ ، ان الشمس انما جعلت ماهية النور بجعل لازم لجعلها لوجود النور و الظل صفة لماهيته لا لوجوده و النور متقوّم بوجوده تقوّماً ركنيّا و وجوده متقوّم لجعل الشمس تقوّماً صدوريّا و الظل متقوّم بماهية النور تقوّماً ركنيّا من حيث ان مادته من صفتها و صدوريّا[2] ان جعله من جعلها فتكون الشمس حافظة للنور الذى كان جعل الظلّ تابعاً لجعله بالذات لوجوده و بالعرض لماهيته و الضمير في قولي لا جاعلة له يعود الى الظل فكونها دليلاً عليه كما بيّنّا لا يستلزم ان يكون مجعولاً لها و اذا كان كل شيء له جعل يختص به لا يصلح لغيره من دون تغيير امتنع التركيب في

---

[1] (لجعل نسخة م ص)

[2] (و صدوريّا من حيث نسخة م ص)

الجعل و لو كان جعل بعض الأشياء مركباً امتنع ان يكون مركباً من جعلات تامّة مستقلة فلا بدّ ان يكون مركباً من اجزاء جعل لا من جعلات و على فرض امكانه فهو جعل بسيط اذ لايصلح جزؤه لجزء من مجعوله غير مشارك فيه و الا لكانت متعددة كما اشرنا سابقا فراجع.

قلت و ان اريد انّ الجعل الذى يحدث عنه شيئان فصاعداً فهو مركب سواء كانا فى مادتين ام فى حالين كجعل الطين خزفاً ام فى الملزوم و اللازم كالوجود و الماهية قلنا اذا اصطلحتم على ذلك فلا بأس و لكن لاتجدون الجعل البسيط قط لأن الله سبحانه لم يخلق شيئا فرداً قائما بذاته للدلالة عليه قال تعالى و من كل شىء خلقنا زوجينِ.

اقول ان ارادوا بقولهم الجعل المركب الجعل الذى يحدث عنه شيئان متغايران فلا شك انه فى نفسه يسمّى مركّبا سواء كان الشيئان فى مادتين متمايزتين بالحسّ او فى التعقل بان يكون تمايزهما بالاستقلال لا بالمفهوم كزيد و عمرو و كرأس زيد و يده و كالعقل و جوهر الهباء و كروحى زيد و عمرو و ما اشبه ذلك ام كانا فى حالين كجعل الطين خزفا اذا اعتبر تغيّر[١] الطين ثم جعله خزفا ام كانا فى المتلازمين الذى يكون فيهما اللازم ناشياً عن الملزوم و متحققا به كالوجود و الماهية لأن الشيئين اذا اعتبر فيهما الاثنينية حقيقة فى الواقع وجب ان يكون جعل كل واحد مغايراً لجعل الآخر و الا لم يتحقق الاثنينية فيكون الجعل متعددا و لا شكّ فى ان مثل ذلك يصدق عليه التركيب فاذا اصطلحتم على ذلك بان يكون الجعل البسيط هو ما صدر عنه شىء واحد و المركب هو ما صدر عنه شيئان لتلازمهما فى الظهور او اعم من ذلك فلا بأس اذ لا مشاحّة فى الاصطلاح نفسه و انما المشاحّة فيما يترتّب عليه و هو هنا ان الجعل البسيط لاتجدونه ابدا اذ لايوجد الا فيما يكون تكوّنه بجهة واحدة و

---

[١] (تغيير نسخة. م. ص)

اعتبار واحد و هو ممتنع لما ذكرنا مراراً انّ كل مكوّن و لا بدّ ان يكون[1] له اعتبار من ربه و هو وجوده و كونه و اعتبار من نفسه و هو ماهيته و عينه و بدون هذين الاعتبارين لايمكن وجوده لأنّ الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للذى اراد من الدلالة عليه كما قال الرضا عليه السلام ثمّ انه عليه السلام استشهد بقوله تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين و ايضاً يكون هذا عندنا ليس بمركب لأنّ كل جعل متعلق بمجعوله خاصة فجعل الوجود مثلا متعلق به خاصة و لايجوز ان يتعلق بالماهية لأنّها مخالفة لوصفه فالوجود اصل و اوّل و بالذات فهو يدور على جعله على التوالى فلهذا اثنى الله تعالى على العقل فقال ماخلقت خلقا احبّ الىّ منك بك اثيب و بك اعاقب و لاكملتك الا فيمن احبّ ، و انما اثنى على العقل لأنه جرى على جهة وجوده الذى هو حقيقة[2] من ربه فدار فى قبوله التكوين على التوالى و جعل الماهية متعلقاً بها خاصة و لايجوز ان يتعلق بالوجود لأنه مخالف لوصفه و لانها لم يتحقق فى نفسها الّا بعد تحقق الوجود فالماهية فرع و ثانٍ و بالعرض فهى تدور على جعلها على خلاف التوالى و لأجل هذا ذمّ الله سبحانه الجهل و طرده من نوره و ابعده من رحمته و انما طرده لأنه جرى فى قبول تكوّنه على جهة ماهيته التى هى حقيقته (حقيقة خل) من نفسه فدار فى قبوله للتكوين على خلاف التوالى و اذا كان امر الوجود و الماهية كما سمعت فكيف يصدران من جعل واحد ليصحّ فيه اعتبار التركيب المدعى .

قلت و بالجملة لا فرق فى هذه المسألة بين الجعل و غيره من مراتب الفعل و على كل حال فالجعل واحد لا تعدّد فيه لذاته قال الله تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجاً و من الانعام ازواجاً يذرؤكم فيه اى فى الجعل فافرده و جمع المجعولات فافهم ، نعم له رؤوس بعدد المجعولات و لكل رأس وجوه بعدد احواله كما تقدم فى الفعل فراجع .

---

[1] (لا بدّ و ان يكون نسخة . م . ص)

[2] (حقيقته نسخة . م . ص)

و بالجملة ای بقصد اجمال الكلام دون التفصيل ان الجعل و غيره من اقسام الفعل كالمشية و الارادة و القدر و ما اشبه ذلك كلها تقال (يقال خ ل) عليها الوحدة لأنه حركة ايجادية فهى واحدة و انما تتكثر اسماؤها باعتبار متعلقاتها و تعدّد وجوهها باعتبار تعدد متعلقاتها و من الاستشهاد على الوحدة قوله تعالى [illegible] الأنعام ازواجاً يذرؤكم فيه فافرد ضمير الجعل و هو الذى فى قوله [illegible] مع ذكر[1] متعلقاته و ذلك على نحو ما سبق مما ذكرنا و هذا احد التفاسير للآية و عليه تدلّ على وحدة الفعل بالنسبة الى الكل و اختلاف الوجوه باعتبار اختلاف القابليات كاختلاف انعكاسات نور الشمس عن الزجاجات المختلفة .

[illegible] فى تتمة الملحقات ، اعلم انه قد ورد فى الاحاديث عنهم تعدّد العوالم و الادميين و اكثر ما ذكر انها الفُ الف عالم و الفُ الفِ ادم نحن فى اخر العوالم و اخر الادميين .

رواه الصدوق (ره) فى آخر الخصال عن الباقر عليه السلام و المستفاد من الأخبار ان المراد بها مراتب التنزلات و التطورات كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام فى قوله لقد دوّرتم دورات ثمّ كوّرتم كورات و قوله عليه السلام [illegible] ثلاثة عساكر عسكر ينزلون من الأصلاب الى [illegible] الأرحام الى الدنيا و عسكر يرتحلون من الدنيا [illegible] ، و تصدق هذه العوالم على اجناس الموجودات و انواعها و اصنافها من الذوات و الصفات فعلى هذا يكون المراد بالعدد المذكور و غيره من الأعداد التى سنذكر بعضها على سبيل التنبيه (التنبّه خ ل) مطلق الكثرة لا خصوص العدد مطلقا او خصوص العدد باعتبار خصوص مباديها كما اذا قلنا اثنى عشر عالما فإنّ ذلك باعتبار اسباب تكوّنها و تكوينها اعنى البروج الاثنى عشر و مع هذا و ان جاز الحصر باعتبار حصر اسبابها و مباديها الّا انه انما

---

[1] (ذكر تعدد)

هو فی الکلیات و اما الجزئیات فلایمکن لنا حصرها لدوام الامداد و الاستمداد و دوام الفیض فتمتنع الاحاطة بها الّا للذی خلقها [illegible]
من خلق و هو اللطیف الخبیر.

قلت و مراتب اعداد العوالم انما اختلفت فی الروایات لاختلاف المقامات کعالم الغیب و الشهادة.

اقول انما لم نذکر الواحد لأنه معروف باسمه کما اذا قلت العالم فانك ترید به ما سوی الله تعالی و اذا اطلق الاثنان ارید به ما ینحصر فی الاثنین کعالم الغیب و عالم الشهادة اذ لا ثالث هنا و کالوجوب و الامکان و الظاهر و الباطن و ما اشبه ذلك.

قلت او العوالم ثلاثة عالم الوجوب و هو الازلی تعالی و عالم الرجحان و هو عالم المشیة و الارادة و الابداع و عالم الجواز و هو الوجود المقید المعبر عنه بانه وجود بشرط لا و بشرط شیء اوّله الدّرة و اخره الذرّة.

اقول یعنی اذا قیل ثلاثة عوالم من الأمور الصادقة علیها عالم الأزل و عالم الرجحان و عالم الجواز فالأزل هو الله تعالی عز و جل و لا یتوهم متوهم ان الأزل ظرف و الواجب تعالی حالّ فیه فیلزم تعدّد القدماء بل الأزل هو ذات الحق عز و جل و عالم الرجحان هو الفعل بجمیع اصنافه لأنه راجح الوجود حتی قال تعالی فی شان اثره اللازم له یکاد زیتها یضیئ و لو لم [illegible] ای یکاد ان یتحقق بنفسه قبل الایجاد و هذا العالم هو عالم الأمر لأن الموجودات[1] کما تقدّم بهذا اللحاظ ثلاثة: وجود حق و هو الأزل عز و جل و و[illegible] مطلق ای من غیر شرط شیء یتوقف وجوده علیه غیر نفسه فلذا سمّیناه بالمطلق فی مقابلة المقیّد وجود مقیّد و هو المفعول من الدُّرّة الی الذَّرّة و تمثیلی بالمشیة و الارادة و الابداع لا غیرها من اسمائه و لا باقلّ منها و لا باکثر انما هو تبع لکلام الرضا علیه السلام و قد تقدّم ذکر بعض اسمائه و بعض اوصافه و احواله و هذا هو الثانی فی

---

[1] (الوجودات [illegible])

الذكر و التسمية و عالم الجواز و هو الوجود المقيّد هو الثالث فى الذكر و التسمية و هو جميع المفعولات التى احدثها الله سبحانه بفعله و يسمّى هذا الوجود بالوجود المقيّد لتوقف قبوله الايجاد[١] على شيء آخر وجودي او عدمي او هما[٢] و اول هذا الوجود العقل الكلي المعبّر عنه بالدُرّة و لذا قيل اول ما خلق الله العقل كما روى و آخره الذَرّة اى الثرى و يعبّر عن جميع المصنوعات بهذا بان يقال الوجود المقيّد اوله العقل الكلي و آخره الثرى و اما قولي بانه وجود بشرط لا و بشرط شيء فهو على ما اصطلحت عليه فإنّ قولك بشرط شيء و بشرط لاشيء بمعنى واحد اذ مآل العبارتين افادة القيد المنافي للاطلاق فالعبارتان في مقابلة لا بشرط في ارادة الوجود الراجح.

قلت و اربعة عوالم هى عالم الخلق و عالم الرّزق و عالم الموت و عالم الحيوٰة.

اقول ايضا اذا قيل اربعة عوالم فمنها هذه الأربعة العوالم و ذلك انّا لما تتبعنا اصول الخلق و فروعه مما احاطت به عقولنا و وسعته اوهامنا فوجدناه كله يدور على هذه الأربعة و قد ذكرها سبحانه فى معرض الامتنان و اظهار القدرة فقال تعالى الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركآئكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه و تعالى عما يشركون و لو كان شيء من الأصول التى يرجع اليها امر من امور ما سوى الله سبحانه لذكره عز و جل و على خصوص هذا العدد تفرعت الاركان كتربيع الكلمات التى بنى عليها الاسلام سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر و كتربيع اركان العرش الذى هو مظهر فوّارة القدر و القضاء و علل الأسباب و اسباب العلل و كتربيع الطبايع و العناصر التى منها جميع المواد العلوية و السفلية و ما اشبه ذلك و لأجل مقتضى جميع التقوّمات الكونية من الاسباب و المسببات قامت الزوايا فى المربع و

---

[١] (للايجاد نسخة [illegible])

[٢] (او هما معا نسخة [illegible])

لم تقم فيما زاد عليه و لا ما نقص عنه اشارة الى تمام نظام الكون بذلك العدد لا بما سواه و من اجل ما اشرنا اليه كان العرش الذى هو محل جميع مبادى الأكوان فى الغيب و الشهادة من الأعيان و المعانى مما دخل فى الامكان مربّعا فركنه الأحمر يستمد منه جبرئيل عليه السلام بمقتضى الحرارة و اليبوسة للخلق فى الجبروت و الملكوت و الملك و ركنه الأبيض يستمد منه ميكائيل عليه السلام بمقتضى الرطوبة و البرودة للرزق فى الجبروت و الملكوت و الملك و ركنه الأخضر يستمد منه عزرائيل عليه السلام بمقتضى البرودة و اليبوسة للموت فى الجبروت و الملكوت و الملك و ركنه الأصفر يستمد منه اسرافيل عليه السلام بمقتضى الحرارة و الرطوبة للحيوٰة فى الجبروت و الملكوت و الملك و تتفرع الأشياء المربعة فى الوجود على ذلك التربيع .

قلت و خمسة عوالم عالم الازل تعالى و عالم السرمد و هو عالم الرجحان و عالم الجبروت و هو عالم المعانى المجرّدة عن المادة و الصورة و المدة و عالم الملكوت و هو عالم الصور المجردة عن المادّة و المدة و عالم الملك اوّله محدد الجهات و اخره الارض .

اقول ان الأزل عز و جل لايدخل فى العدد لذاته بوجه من الوجوه و اما ذكره هنا فالمراد به ما يشار به الى العنوان الذى يعرف به الأزل تعالى لا من حيث انه عنوان و دليل فإنّه من هذه الحيثية لايجوز دخوله فى مطلق العدد بوجه من الوجوه و انما تكون العبارة عنه معدودة من حيث هو هو فإنّه من هذه الحيثية خلق محدث كساير المخلوقات لايعرف به الله الّا انه يحصل به التميّز فى الجملة لأن المراد به هنا ما هو غير المذكورات فإنّ الأزل تعالى غير ساير العوالم و ان كانت المغايرة فى الحقيقة حدّاً لغيره و اما عالم السرمد فهو عالم الأمر و المشية و هو عالم الرجحان و سمّى عالم الرجحان فى مقابلة تسمية الازل بالواجب و تسمية الحادث بالجايز لأن الأمر ليس بواجب الوجود (الوجوب خ ل) و لا بممكن الوجود بالامكان الخاص الملحوظ فيه تساوى الطرفين بل طرف وجوده راجح على عدمه و ان لم يكن واجبا و الثالث عالم

الجبروت و هو عالم العقول و هو عالم المعانی و المراد بالمعانی المعانی الاصطلاحية الخاصّة و هی المجردة عن المادة العنصرية و الصورة المثالية اعنی المرتبطة بالمادة العنصرية و المدّة الزمانية لا التجرّد المطلق كما يتوهمه الاكثر من عبارات الحكماء المتقدمين فانهم انما ارادوا ما ذكرنا و ما فهم المتأخرون من الحكماء و العلماء غلط فانهم يريدون بالمجردات العقول و النفوس و الأرواح و يريدون بتجردها التجرد مطلقا يعنی انه لا مادة لها اصلا و لا مدّة اصلا و هذا هو التجرد الواجب حتی ان بعض العلماء مثل الملّا محمد باقر المجلسی (ره) فی اول البحار حكم بكفر من قال باثبات مجرد غير الله و كذلك غيره لفهمهم انّ المراد بالتجرد التجرد المطلق و كذلك كثير من المتأخرين فهموا ذلك حتی ان الملا صدرا فی المشاعر قال ان العقل و ما فوقه كل الأشياء بناءً علی مذهبه ان بسيطة (بسيط خ‌ل) الحقيقة كل الأشياء و العقل عنده بسيطة الحقيقة و ما فوقه هو الله تعالی و نحن قد بيّنّا فساد ذلك كله فی شرح المشاعر من وجهين: الأول انه لا بسيط الّا الله سبحانه و كل ما سواه فهو مركب من مادة و صورة لا فرق فی ذلك بين العقل و الحجر الا ان مادة العقل من النور الذائب اعنی المادة المعنوية و الحجر مادته من النور الجامد اعنی المادة العنصرية المحسوسة لأن العقل مخلوق كالحجر و كل مخلوق فله اعتباران اعتبار من ربّه و هو حقيقته (حقيقة خ‌ل) من ربه و المراد به الوجود فإنّه اثر فعله تعالی اخترعه لا من شیء و هو مادته و اعتبار من نفسه و هو ماهيته التی هی صورته و هی هويته و انيته و لايمكن ان يوجد ممكن الا بهذين الاعتبارين نعم هما فی كل شیء بنسبته و الثانی انّ قول الملّا صدرا ان بسيط الحقيقة كل الأشياء غلط فاحش و شرك ظاهر فإنّ قوله كل الأشياء لايصحّ الّا اذا كانت معه فی رتبة ذاته و لاتكون معه فی رتبة ذاته الّا اذا كانت قديمة و القدم منافٍ للكل لاستلزامها التعدد و التركيب و الأشياء جمع متعدّد الأفراد و حجته باطلة منقوضة بصحّة مقدماته كما قرّرنا هنا فإنّ قوله هو موجود بسيط فلو صحّ هو موجود سلب عنه غيره لكان مركبا من ذات و من نفی الغير فيلزم بحكم عكس النقيض انه موجود

لايسلب عنه شيء و هو قولنا بسيط الحقيقة كل الأشياء و قوله هذا اذا صحّ بطل لأنه اذا صحّ انه اذا قلت هو موجود سلب عنه شيء لزم منه التركيب فبحكم عكس النقيض هو موجود لايسلب عنه شيء يلزم التركيب منه ايضا لأنه لم يقل هو موجود بغير قيد بل قال موجود لايسلب عنه شيء و هو مثل قوله موجود سلب عنه شيء فإن قلت انما اراد انه موجود مطلق من غير ان يصفه بسلب فلايلزمه التقييد قلت يلزمه بارادته من قوله كل الأشياء فإنّه اذا اعتبر لكل معنى يفيد الشمول لزمه اِمّا التقييد بسلب ذلك الغير او التقييد بعدم سلبه و لاينفكّ من التركيب الا اذا لم يثبت هناك شيئاً غيره فى رتبة ذاته اصلا و حينئذٍ يبطل قوله كل الأشياء و يصحّ التوحيد و الّا يلزمه التركيب و الكثرة بحكم كل على اى اعتبار كان فاين يذهب عن الحق و الحاصل ان المجرّد اذا استعمل فى الحادث فالمراد به انه مجرّد عن المادة العنصرية و المدّة الزمانية لا مطلقا و هذا هو مراد المتقدمين من المجردات فى الحادث لا كما توهمه المتأخرون فكلام صاحب البحار وارد على هؤلاء لا غير و نحن اذا اطلقنا المجرد فى الحادث نريد به هذا المعنى و لايرد علينا كلام صاحب البحار على انّ استدلاله ليس بصحيح و ان كان حكمه صحيحا لأنه استدل على كفر من قال بذلك بعدم وروده فى الأخبار و قد غفل عنه فى الاخبار فإنّه وارد فيها مثل ما رواه فى الغرر و الدرر عن امير المؤمنين عليه السلام و قد سئل عن العالم العلوى فقال عليه السلام صور عالية عن المواد عارية عن القوة و الاستعداد الحديث و مثل قوله عليه السلام فى حديث كميل للأعرابى السائل عن النفس و اعلم انى اطلت الكلام هنا لعموم الحاجة اليه و ان كنت مستلزماً[1] على نفسى عدم البسط فى هذا الشرح لأنّ المطلوب منه بيان العبارة خاصة و الرابع عالم الملكوت و المراد به عالم النفوس اعنى الصور الجوهرية و عالم الأرواح متردد بين العالمين و برزخ بين الاثنين الجبروت و الملكوت يستعمل مع كل منهما باعتبارين و هذا العالم اهله

---

[1] (ملتزما نسخة. م. ص)

جواهر مقدارية اى ذوات مجردة الّا عن الصورة و صورها نفوس الصور المثالية المحسوسة و الخامس عالم الملك اعنى عالم الأجسام و اعلاه محدد الجهات و محدبه مساوق فى الوجود للزمان و المكان لايسبق شىء من هذه الثلاثة الآخرين فى كل مرتبة من مراتب الأكوان فى الغيب و الشهادة و هذا العدد اذا اطلق على شىء من العوالم يراد به هذه و نظايرها مثل المواليد الثلاثة فى الجسم و الروح او فى المادة و الصورة او فى الغيب و الشهادة.

قلت و ستة عوالم عالم العقول و عالم النفوس و عالم الطبائع و عالم الهباء و عالم المثال و عالم الاجسام.

اقول اذا ذكر ستّة عوالم فى الأخبار او فى كلام اهل الأسرار فيراد بها عالم العقول اعنى عالم المعانى الجوهرية و الذوات المجردة عن المادة العنصرية و الصورة النفسية و المثالية و المدّة الزمانية و هى الاكوان الجوهرية و قد اشرنا اليها قبل هذا و الثانى عالم النفوس اعنى الهياكل الجوهرية و هى كلمات اللوح المحفوظ و الكتاب المسطور و الثالث عالم الطبايع و هو مقام الحلّ و الكسر بعد العقد و الصوغ و الاجمال بعد التفصيل الأوّلى و قبل التفصيل الثانوى و معناه ان الأشياء بعد تمام تمايزها الأوّل كسرت و اذيبت حتى تساوى عاليها بسافلها و ظاهرها بباطنها و قويّها بضعيفها و رطبها بيابسها و حارّها بباردها الى ان كانت الأجزاء المتخالفة جزءاً واحدا و القوى المتعددة قوة واحدة و هذا الواحد البسيط حقيقة للواحد المركب بحيث اذا فصّل هذا الواحد الى الأجزاء المتعددة المختلفة عند التركيب و ركب الشىء منها كان مع اجزائه المتخالفة المتباينة فى قواها و طبايعها الجزئية و صفاتها و كذلك طبيعة واحدة كما هى قبل التفصيل و ان اختلفت ظواهرها بحيث لو انفصل كل شىء من ذلك الشىء المركب و ظهر بحيوٰته الخاصّة به من فعل الله سبحانه لم تفرق بين ذلك الجزء و بين الكل الذى هو الشىء الّا انّ الكل يسند عن نفسه و الجزء يسند عن الكل لأنها كلها بطبيعة واحدة لأنها طبيعة واحدة جمدت فتكثرت و ذابت فاتّحدت فلما جمدت ثانياً تكثرت فظهرت الكثرة و بطنت الوحدة فصحّ ان يقال زيد مثلا طبيعة واحدة مع

اختلاف اجزائه ظاهراً ذاتاً و صفةً و معنى كونه طبيعة واحدة لحاظ جملته في هيكل التوحيد بعين الوحدة و عالم الطبايع دوحة كبيرة تنبت (نبتت خل) باوراق كل ورقة طبيعة شيء و الرابع عالم جواهر الهباء و المراد بالهباء هو الذرّ الذي في الهواء الذي كان من جبل طور سيناء كما روى عن علي عليه السلام حين جعله تعالى دكّا و هي الحصص الوجودية الجزئية كل ذرّة مادة مخلوق (مخلوقة خل) من خلق الله عز و جل فهي في جعل الله سبحانه و بالنسبة الى سعة ذلك الفضاء كالذرّ في الصغر و لذلك قيل لها هباء و ذرّ و الخامس عالم المثال و هو الصور القائمة في هواء البرزخ المختلفة من المواد و هي مثال و صفة للصور النفسية الجوهرية ابدان لا ارواح لها و هي برزخ بين الملكوت و الملك و وجهها[1] الى الدهر و خلفها الى الزمان تتقوم في الأجسام بالمواد و هي امّهات المولدات و آباؤها المواد و السادس عالم الأجسام المركب من المواد العنصرية و الصور المثالية و هذه الستّة هي الأيام الستّة التي خلق الله فيها السمٰوات و الأرض لانها في العالم الكبير كالنطفة و العلقة و المضغة و العظام و يكسى لحما ثمّ ينشأ خلقا آخر و نظايرها من العوالم المحصورة بهذا العدد كما رواه القمي (ره) في تفسيره للأيام الستّة التي خلق الله فيها السمٰوات و الأرض ما معناه قال الفصول الأربعة و المادة و الصورة و منها ان الانسان مثلا ستّة اشياء اربع طبايع حرارة و رطوبة و برودة و يبوسة و نفس و جسد و هذه ستّة ايام هنا ايضا و تحتها عوالم و كل عالم تحته افراد لا يحصى عددها الّا الله.

قلت و سبعة عوالم عالم النار و عالم الهواء و عالم الماء و عالم التراب و عالم الجسم و عالم النفس و عالم الروح و هذا معنى قولهم كل شيء من الحوادث مثلّث الكيان مربع الكيفية.

اقول و سبعة عوالم عالم النار و هو الاسطقس الأعلى اعني الكرة الأثيرة و

---

[1] (الملك وجهها نسخة. م. ص)

عالم الهواء المعروف الذى هو وسط العالم كله و مسكن بنى آدم الذى هو[١] اشرف الخلق و عالم الماء الذى هو فوق الأرض محيطاً بجميع اعلاها و انما كشف عز و جل محل الحيوانات البرية عناية منه تعالى و عالم التراب و هو الأرضون السبع على اختلاف طبقاتها و ما انعقد منها من الحجر و بعض المعادن و عالم الجسم و هو المركب من الحصص[٢] من هذه العوالم التى قبله اعنى عوالم العناصر الأربعة و عالم النفس و عالم الروح و هما العالمان المشار اليهما سابقاو قولى هذا معنى قولهم مثلّث الكيان و الكيان لغة فى الكون اى مثلّث الكون مربّع الكيفية يعنى ان كل شىء فى الجملة انما يتمّ تركيبه اذا كان مشتملا على الاكوان الثلاثة اعنى الجسم و النفس و الروح و على الكيفيات الأربعة اعنى الحرارة و الرطوبة و البرودة و اليبوسة و كل شىء تامّ لم يخل من هذه الأصول الأربعة و الأكوان الثلاثة و كل واحد من هذه السبعة تحته افراد كثيرة و لهذا قد يقال العوالم سبعة .

قلت و ثمانية عوالم و اذا اطلقت يراد بها احد وجوه كثيرة نذكر منها واحداً على سبيل التّمثيل عالم الخلق فى الدنيا عالم الخلق فى الاخرة عالم الرزق فى الدنيا عالم الرزق فى الاخرة عالم الموت فى الدنيا عالم الموت فى الاخرة و هو الهلاك الاكبر نعوذ بالله من سخط الله عالم الحيوٰة فى الدنيا عالم الحيوٰة فى الاخرة و اليه الاشارة بقوله تعالى فى التأويل و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية .

اقول اذا اطلق لفظ ثمانية عوالم احتمل ارادة اشياء كثيرة و نحن نذكر منها شيئاً على نحو التمثيل ليتميز (ليميزخ ل) به السبيل الى معرفة البيان و الدليل و ذلك مثل ما ذكرنا سابقا فى بيان العوالم الأربعة فانّا ذكرنا هناك الخلق و الرزق و الموت و الحيوٰة و هذه الأربعة التى دار عليها الوجود اذا اعتبرت فى الدنيا و

[١] (الذين هم نسخة . م . ص)

[٢] (حصص نسخة . م . ص)

الآخرة كانت ثمانية كما اشار اليه في تأويل قوله تعالى و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية يعني في الآخرة لاجتماع حكم الدنيا و الآخرة يوم القيامة باجتماع حملة العرش الأربعة في الدنيا و حملة في الآخرة و اما[1] حكم الخلق في الدنيا فظاهر و اما حكمه في الآخرة فبما (فيماخ ل) يتجدد فيها لأهل الجنة من انواع النعيم الذي لاينفد و لأهل النار من انواع التعذيب و التأليم السرمد و اما حكم الرزق في الدنيا و الآخرة فكما قيل في حكم الخلق و اما الموت في الدنيا فهو ظاهر فلأجل كونه ظاهراً معروفاً لم‌اذكره متبوعاً ببيان بخلاف موت الآخرة فإنّه لمّا لم‌يكن معلوماً بل المعلوم عدمه اذ الآخرة لا موت فيها لأهل الجنة و لأهل النار فلأجل ذلك عقّبته ببيان فقلت و هو الهلاك الأكبر لأن الموت في الدنيا هو الانقطاع عن الاحباب و المفارقة للأصدقاء و الأصحاب و مفارقة النعيم و اهل النار اشدّ ما يعذّبون به فيها بذلك نعوذ بالله من النار و المفارقة في النار لايرجى بعدها تلاقٍ بخلاف مفارقة الدنيا فلذا قيل ان الموت في الآخرة اعظم من الموت في الدنيا باربعة آلاف رتبة و تسعمأة رتبة نستجير بالله من النار و من غضب الجبّار و الحيوٰة في الدنيا معروفةو امّا الحيوٰة في الآخرة فهي الحيوٰة الكبرى العظمى التي لا نهاية لها في البقاء و لا في العظم و لا في العموم و اما من جهة البقاء فلا انقطاع لها بل هي مستمرّة ابدا لاآخر لها في الامكان و اما في العظم فلأنها تستمرّ في البقاء متصاعدة في القوة و المضاعفة لا الى نهاية فهي في كل آنٍ اقوى منها فيما قبله و هكذا حكمها ابدا و اما في العموم فلأن جميع ما في الجنة من جميع الحيوانات و النباتات و الجمادات حية بالحيوٰة الحيوانية المقرونة بالشعور و الاحساس المقرونين بالتميز و العقل لايوجد فيها شيء يصدق عليه اسم الشيئية الا على ما وصفنا قال الله سبحانهو ان الدار الآخرة لهي الحيوان و لقد رأيت في المنام كأنّي اتيت الى بستان من بساتين الجنة و فيه اشجار و زرع و رأيت جميع اوراق تلك الأشجار و الزرع تنظر كل واحدة الىَّ

[1] (فاما نسخة م ش)

بعينين نظر المتعقل و هى ورقة و هى حيوان و هذا مجمل الاشارة الى حيوٰة الآخرة و الأمر اعظم و اعظم و الحاصل ان الثمانية العوالم بنحو هذا مما يتعلّق بافراد كل واحد و اصنافه و انواعه و اجناسه.

قلت و تسعة عوالم و هى عالم محدد الجهات و عالم فلك الثوابتِ و عوالم الافلاك السبعة و هى عالم القلوب و عالم النفوس و عالم العقول و عالم العلوم و عالم الاوهام و عالم الوجودات الثانية و عالم الخيالات و عالم الافكار و عالم الحيوٰة.

اقول ايضا اذا قيل العوالم التسعة فقد يراد بها آثار الأفلاك التسعة مثل القلوب الجزئية فانّها ذريّة القلب الكلى الذى هو محدّد الجهات فإنّ جسمه ابٌ للقلوب الجزئية التى هى الموجود فى الصدور و هو اللحوم[1] الصنوبرية و غيب المحدد ابٌ لغيبها من القلوب المجردة النورانية و هى ذريّته ظاهرها من ظاهره و باطنها من باطنه و الثانى عالم النفوس الجزئية فانّها من فلك الثوابت الذى هو ارض اهل الجنة فباطنها من باطنه و باطنه كتاب الأبرار كلاان كتاب الأبرار لفى عليين و ما ادريٰك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون و ظاهرها من ظاهره على نحو ما قلنا فى القلوب و الثالث عالم العقول الجزئية و هى من فلك زحل ظاهرها من ظاهره و باطنها من باطنه و المعنى كما مرّ و المراد بها هنا التعلّقات المدركة للمعانى الجزئية فإنّ العقل فى نفسه هو القلب و هو الذى فى الصدر الّاانّ وجهه فى دماغ الانسان و هو التعقل و المراد بظاهره الذى هو من ظاهر فلك زحل هو الدماغ الذى هو محله و الرابع عالم العلوم و هى صور المعلومات على ما هى عليه يعنى انّ ما كان من المعلومات ذا صورة فالعلم به صورته المنتزعة من خارجه و ما لم يكن ذا صورة فالعلم به صورة خارجة بما تشخص به عند العالم و هذا معنى قولنا ان العلم صورة المعلوم على ما هى عليه اى فى كونه و مثاله الصورة التى تنتزعه المرآة فانها اذا

---

[1] (للقلوب الجزئية الموجودة فى الصدور و هى اللحوم نسخة . م . ص)

قابلت الشيء انتزعت صورته على ما هي عليه من التخطيط مثلا وانتزعت بصورة[1] الهواء والمسافة التي بينهما كما هو يعني بغير تخطيط بل بهيئته فصورة الشيء الذهنية على ما هو عليه في الخارج هو العلم به وهذا خزانة الخيال وهو من فلك المشتري ظاهره من ظاهره وباطنه من باطنه كما مرّ والخامس عالم الأوهام وهي مبادي الانشاءات النفسانية وهي من فلك المريخ ظاهرها من ظاهره[2] وباطنها من ظاهره ومن باطنه وقولي من ظاهر ظاهره، ان المريخ ظاهره المرئي مثلا حارّ يابس نحس وباطن ظاهره بارد رطب سعد فمرادي بالظاهر الذي مع الباطن هو صافي الجسم و محض مادته و صورته الذاتيتين و ظاهر هذا الظاهر هو ما لحق هذا الجسم من العوارض الخارجية الغير الذاتية كما قلنا انه حارّ يابس نحس و ذلك ما اشار اليه سبحانه بقوله اعزّة على الكافرين و بقوله و ظاهره من قبله العذاب و ذلك الظاهر الذي هو الأصلي هو ما قلنا انه بارد رطب سعد و ذلك ما اشار اليه سبحانه بقوله باطنه فيه الرحمة و بقوله اذلّة على المؤمنين فالظاهر و ظاهر الظاهر هٰهنا في الجسم المادي و الباطن المجرد عن المادة و المدّة و اما قولي و باطنها من باطنه فكما مرّ و هنا تفصيل يطول به الكلام و السادس عالم الوجودات الثانية و هي من فلك الشمس ظاهرها من ظاهره و باطنها من باطنه كذلك و المراد من الوجودات الثانية الوجودات الجسمانية المركبة من المادة و الصورة لأنّ الشمس هي منشأ مبادي الأجسام و ذكر الثانية في مقابلة الوجودات الأولى اعني وجود العقول و الأرواح و النفوس و نسبة الوجودات الثانية الى الشمس لانّها المفيضة على الأسباب العلوية اذ هي تستمد من نفس العقل الكلي فتفيض على زحل و من صفته فتفيض على القمر و تستمدّ من نفس الروح و النفس و تفيض على المشتري و من صفته فتفيض على عطارد و تستمدّ من نفس الطبيعة و تفيض على المريخ و من صفتها فتفيض على الزهرة ثم اذا عملت

---

[1] (صورة نسخة. م. ص)

[2] (من ظاهر ظاهره نسخة. م. ص)

الأسباب فى مسبباتها عمل كل واحد من السبعة الأفلاك فى مسبباته بنفسه و بواسطة الشمس فلذا نسبت الوجودات الجسمانية الى الشمس و السابع عالم الخيالات و هى من فلك الزهرة ظاهرها من ظاهره و باطنها من باطنه كمااشرنا اليه سابقا و الخيالات مبادى الصور العلمية و اوايل المنتزعات و نقشها فى الألواح النفسانية و حكم هذا كما مرّ فى الذى قبله و الثامن عالم الأفكار و هى من فلك عطارد الكاتب ظاهرها من ظاهره و باطنها من باطنه على نحو ما مرّ فى عالم القلوب و تأثير فلكه منه و تأثيره بالملائكة الثلاثة سيمون و شمعون و زيتون و التاسع عالم الحيوٰة الحيوانيّة الحسيّة و هى من فلك القمر و لا بأس بالاشارة الى بيان الحيوٰة الحيوانية الحسية التى يشترك فيها ساير الحيوانات على نحو الاختصار و الاقتصار فاعلم ان الجسم الحيوانى متقوّم بالدم و الدم متقوم بالعلقة اعنى (اى خ ل) الدم المنعقد فى تجاويف الفؤاد الصنوبرى فى الجانب الأيسر اكثر من جانب[1] الأيمن و العلقة متقوّمة بدم اصفر فيها هو محل الحرارة الغريزية و الدم الأصفر محل الطبايع الأربع بما تقوّمت به من الأجزاء البخارية فانّها اى الأجزاء البخارية الحاصلة (الحاملة خ ل) للطبايع الأربع على اربعة اقسام جزء نارى حارّ يابس و جزء هوائى حارّ رطب و جزءان مائيان باردان رطبان و جزء ترابى بارد يابس فبحركة فلك القمر بطبيعته و بما لحقه من طبايع الكواكب تلطّفت تلك الأجزاء و تكلّست تكليساً صالحا حتى تساوت فى اللطافة سماء الدنيا فلما ساوته تعلّقت بها الروح الحيوانيّة الحسيّة من مجاورتها له و مشاركتها له فى نوع التركيب و مساواتها له فى النضج الاعتدالى المقتضى لتعلق الحيوٰة الحسيّة و الحاصل انّ كل واحد من هذه الأفلاك التسعة فله ذريّة لاتكاد تحصى و انما يطلقون عليها عدد الألف ليس لحصورٍ منَ (لخصوصِ خ ل) العدد بل انما هو كناية عن الكثرة كما اشرنا اليه سابقا.

قلت و عشرة عوالم و هى هذه التسعة و عالم الاجساد.

---

[1] (الجانب [illegible])

اقول و الكلام فيه كغيره و ظاهره ظاهر.

قلت و احدعشر عالماً و هی میادین التوحید ستّة منها كثيرة الحيّات و العقارب مظلمة ذات اهوال منكرة هلك فيها خلق كثير و اليه الاشارة بتأويل قوله تعالى و لقد ذرأنا لجهنّم كثيرا من الجن و الانس لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فادنى المراتب الستة و اخسّها الاجسام فمن الناس يعبد جسماً و الثانی المثال و منهم من يعبد شبحا و منهم من يعتقد انه مادة و منهم من يعتقد ان معبوده طبيعةٌ و منهم من يعتقد انه نفس و صورة مجردة و هذه الخمسة دركات الهالكين.

اقول و قولی و هی میادین التوحید يعنی انّ میادین التوحيد مما يراد من ذلك فی بعض الأحوال و انما خصصتها بالذكر لما فی التنبیه علی ذلك من الفوايد فمنها خمسة كما يأتی هی مراتب التوحيد الحق اعلاها لأعلاه و اسفلها لأسفله و الستّة الباقية خمسة منها هی مراتب التوحيد الباطل و هی طرق النيران و لكل منها اهل و سكّان و واحد متردد بين الخمسة الأولى الحق و بين الخمسة الأخرى الباطل فامّا هذه الخمسة الباطلة فالأوّل منها من يعتقد ان معبوده جسم كالأجسام و ذلك كالكرامية و بعض الحنابلة و منهم من يعتقد انّه جسم لا كالأجسام و الظاهر انه كالأوّل اذا اريد به التجسيم اللفظی و الا فلا اشكال فی كونه من الأول و الثانی من يعتقد انه تعالى صورة و مثال و آية وحدته تشخّص المتشخصات (المشخصات خ ل) الجنسية و النوعية و الصنفية و الشخصية و هو باطل كالأول و الثالث من يعتقد انّه تعالى مادة الأشياء كما ذهب اليه كثير من الصوفية و مثّلوا له بالمداد بالنسبة الى الكتابة و الرابع من يعتقد انه عز و جل طبيعة و حقايق الأشياء و طبايعها منه تعالى بالسنخ او بالظل و من قال بانّها فی ذاته بنحو اشرف و كذا من قال ان معطی الشیء ليس فاقداً له فی ذاته يلزمهم القول بهذا نعوذ بالله من الضلالة بعد الهدى و الخامس من يعتقد انه تعالى نفس و من قال بانه نفس الكل و العالم جسمه فهو منهم و هذه الخمسة المراتب

عوالم الضلالة و سلّاك طرق النار لكل باب منهم جزء مقسوم و قوله كثيرة الحيّات و العقارب ، اشير به الى ان هذه الاعتقادات اسباب المسخ التى من صورها الحيّات و العقارب و سائر الحشرات و الحيوانات المنكوسة ناكسو رؤوسهم عند ربهم و الأهوال المنكرة آثار اعتقاداتهم من الأقوال و الأعمال و الأحوال التى ينكرها كل من وقف عليها من المؤمنين العارفين بالله عز و جل فانهم قد هلكوا بها و اهلكوا من اتبعهم و اصغى اليهم و قوله و اليه الاشارة بتاويل قوله تعالى اى و الى كون اعتقاداتهم ذات اهوال منكرة قد هلك فيها خلق كثير منهم و من اتباعهم الاشارة بقوله[1] تعالى لقد ذرأنا لجهنم الآية ، و وجه الاشارة انه عز و جل ذرأهم و عيّن طبايعهم و قدّرهم بمقتضى اجابتهم المقرونة بانكار دعوته فإنّه تعالى خلقهم فى الخلق الثانى اعنى التقدير بمقتضى اجابتهم المقرونة بانكار دعوته فحكم عليهم بما اتصفوا به من الانكار بعد البيان و هداية النجدين و ذلك على نحو قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم و اذا خلقهم بقابلياتهم من الاجابات العملية (العلمية خ ل) و القولية كان ذلك الصنع و التركيب مؤدّياً الى جهنم بسلوكهم فى اعمالهم طريق ما خلقوا عليه و الذى خلقوا عليه هو ما اجابوا اليه مختارين فحق عليهم حكم الله عز و جل فى كتابه فى هذه الآية و امثالها فافهم فكانت تلك الاجابة (الاجابات خ ل) القبيحة موجبة لخلقهم كذلك فكانت لهم قلوب لا يفقهون بها الاعتقادات الحقّة لهم و لهم اعين لا يبصرون بها الآيةَ و لهم آذان لا يسمعون بها الموعظة اولئك كالانعام لما روى انهم مساوون لهم لاشتراكهم فيها فى الأرواح الثلاثة روح المدرج و روح القوّة و روح الشهوة فلا فرق بينها و بينهم الا روح الايمان و ليست فيهم بل هم اضل لأنّهم اعطوا الفهم و العقل و التميز و لم يعملوا بما اعطوا فسلبت عنهم التأييدات الالهية و اولئك[2] هم الغافلون عما يراد عنهم[1] و اما السادس و هو

---

[1] (الاشارة بتأويل قوله نسخة م ص)

[2] (الالهية اولئك نسخة م ص)

طريق من يعتقد ان الله سبحانه معنىً فهُم فى ذلك على قسمين: احدهما من يعتقد انه عز و جل معنى كساير المعنى (المعانى خ ل) و هذا باطل لأن المعنى مميّز عن غيره بمشخصات معنوية كما يتميز معنى البيت اعنى ما يسكن فيه عن معنى الخاتم اعنى ما يكون آلة الزينة فإنّ العقل يفرق بين احدهما من الآخر بمميزات معنوية فهو محصور فى العقل فى جهة معنوية من جهات العقل يؤمى اليها باشارة عقلية و هذا (هذه خ ل) و امثالها صفات الخلق المحدث فلو عرف سبحانه بشيء من ذلك و نحوه لكان ذلك المعروف حادثا و ثانيهما من يعتقد انه عز و جل معنى اى شيء فاذا نزّه ذلك الذى عناه عن الجهات المعنوية و الاشارة[2] العقلية و لو كان التنزيه حين يرجع اليه عقله كما هو حال سائر الغافلين دخل فى زمرة الموحدين الّا انّ هذه المعرفة اسفل مراتب التوحيد اذ لايدخل فى اهل الشهود الذين عناهم سيدالشهداء عليه السلام فى بيان حال طريقهم بقوله عليه السلام ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدلّ عليك و متى بعدت حتى تكون الاشارة (الاثار خ ل) هى التى توصل اليك عميت عين لاتراك و لاتزال عليها رقيبا و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبّك نصيبا ، و هذا ما ذكرته فيما يأتى و هو ما قلنا.

و اما السادس و هو من يعتقد ان معبوده معنى كما هو معتقد كثير من اهل العقول فإن عنى ما يشير اليه عقله فقد ابطل لأن الاشارة العقلية لاتقع الّا على محصورٍ دهرى و ذلك حادث.

قول و اما الشقّ الثانى الذى ذهب اليه بعض اصحاب العقول من هذا السادس اعنى الاعتقاد بانّه تعالى معنى فهو ما اشرت اليه.

شا و ان اعتقده بدون تخصيص اشارة عقلية فذلك موحّد الّا ان توحيده

---

[1] (منهم [illegible])

[2] (الاشارات [illegible])

اسفل مراتب التوحيد.

اقول و هذا ما ذكرته قبل هذا فراجعه.

قلت و الخمسة الاخر فهى مراتب الفعل الاربع الاول و الدواة الاولى خامسة التي هي معرفة النفس التي هي معرفة الرب فاعلاها في التوحيد ان يظهر لعبده في الرحمة ثم في الرياح ثم السحاب المزجى ثم في السحاب المتراكم ثم في المداد الاول المسمى بالدواة الاولى.

اقول المراد بهذه الخمسة المراتب مراتب المعرفة بالنسبة الى العارفين لأنّ حقيقة معرفة العبد هى ما ظهر به الرب له من وجوده فحقيقة المعرفة حقيقة العارف من ربّه يعنى ظهوره تعالى لعبده به و ذلك الظهور هو اثر الفعل الظاهر و الأثر مشابهٌ لصفة المؤثر التي هي مبدؤه و منشأه و قد قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الألباب انّ (الاستدلالَ على خل) ما هنالك لايعلم الا بما هيٰهنا ، فاذا اعتبرنا الأثر وجدناه في نفسه و ظهوره له خمس مراتب اربع تنسب اليه و واحدة الى اثره لأنه قبل الظهور يعتبر فيه البطون و هي الأُولى و من حيث البطون هي الثانية و الظاهر هي المرتبة الثالثة و من حيث الظهور هي الرابعة و هذه الاربع مراتب للشيء قبل الظهور تنسب اليه بنفسه و ان كان اعتبارها انما هو من جهة اتصافه بالظهور و الخامسة هي الظهور الذي هو هيئة الفعل و هيئة الفعل منها ما هو متصل به و هو الذي تلبس الفعل به لاينفكّ عنه و منها ما هو منفصل عن الفعل و هو المعبّر عنه بالأثر و بالمعلول و نظر المعلول الى علّته اعنى الوجه المتصل بالفعل الذي لاينفكّ عنه اعلى من نظره الى نفسه من حيث كونه اثراً و معلولا و هذه الأربعة اعنى الباطن و من حيث الباطن و الظاهر و من حيث الظاهر التي هي اسماء الفاعل مركبة و متقوّمة من الأثر الذي به الظهور و من المؤثر الذي هو فعل الظاهر فيكون هذا المركب اسماً للظاهر يعرف به و يتميز به عند العارف به و قد تقدّم انّ هذا الفعل الذي قلنا انه المؤثر له اربع مراتب النقطة و الألف و الحروف و الكلمة و المركب من الأثر و الفعل الذي

قلنا انّه المؤثر له اربع مراتب فالنقطة مع البطون و هو [1] الأولى (الاوّل خ ل) و هو اعلى الأسماء و الألف مع حيثية البطون هو الثانى و الحروف مع الظهور هو الثالث و الكلمة مع حيثية الظهور هو الرابع و هذه الأسماء الأربعة هى المقامات و العلامات التى بها يعرف الله تعالى و هى ما ذكره الحجة عليه السلام فى دعاء كل يوم من شهر رجب فى قوله و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقك فتقها و رتقها بيدك بدؤها منك و عودها اليك اعضاد و اشهاد و مناة و اذواد و حفظة و روّاد فبهم ملأت سماءك و ارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت الدعاء ، فالعارف بالأوّل اعلى من العارف بالثانى و هذا الثانى اعلى من العارف بالثالث و العارف بالثالث اعلى من العارف بالرابع فاذا اعتبرت هذا فى الصفات العليا الكلية الكبرى العامة المطلقة تعين العارفون بها فلايصل الى الأوّل الا محمّد صلى الله عليه و آله و لا الى الثانى الّا علىّ بن ابيطالب عليه السلام و هكذا و ان اعتبرت [2] فيما دون ذلك من الصفات كصفات الصفات سواء كانت كلية اضافية او جزئية تفاوتت فيها مراتب العارفين كالأنبياء و الأوصياء و الأولياء و العلماء و قيمة كل امرئ ما يحسنه ، و قولى و نظر المعلول الى علّته الخ ، اريد بالعلّة الاسم المركب من الأثر و المؤثر لا خصوص المؤثر الذى هو الفعل اذ لايوجد هناك عارف غير الفعل نفسه بنفسه فافهم و اريد بالمداد الأوّل المسمّى بالدواة الأولى الأثر نفسه المعبّر عنه بالوجود الممكن الراجح الثبوت و العارف به ناظر اليه نفسه بمعنى انه اثر وصفية (و صفة خ ل) و ظل الفعل و ما اشبه ذلك و هذا طريق عال من طرق المعارف الّا انّ الأربعة الأول اعلى لأنّ العارف هنا ناظر الى نفسه من حيث انه اثر و صنع و هو المراد من قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ، و فى الأربعة الأول ناظر الى علته و نظرُه الى علته اعلى من نظره

---

[1] (البطون هو نسخة . م . ص)

[2] (اعتبرت هذا نسخة . م . ص)

الى نفسه و اريد بالنظر الى نفسه من حيث هو اثر هنا للاحتراز عن النظر الى نفسه من حيث هو هو فإنّه حينئذ جاهل لايجد شيئا لأنه سراب حتى اذا جاءه لم يجده شيئا و اعلم انك لو اردت بالمداد الأول و الدواة الأولى ارض الجرز و القابليات جاز ذلك و صدق عليه الأسم الا ان ارادة كونه الوجود الراجح الممكن اولى و اعلم ان هذا الوجود نور الأنوار و قد يذكر في الأخبار بالنور الذى تنورت منه الأنوار و الحقيقة المحمدية و قولى فأعلاها فى التوحيد ان يظهر لعبده فى الرحمة الى آخره ، اريد به انه سبحانه يظهر لعبده بفعله او بمفعوله الذى هو عبده و نسبة مراتب المعرفة بعضها الى بعض فى القرب و الشرف نسبة الظهور الى مراتبه فالظهور فى الرحمة اعلى من الظهور بالألف و الظهور به اعلى من الظهور بالحروف و الظهور بها اعلى من الظهور بالكلمة و الظهور بها اعلى من الظهور بالوجود و الظهور به اعلى من الظهور بارض الجرز فالأربعة الأول و الخامس الذى هو الوجود اعلى المعارف و هى المشار اليها بالهاء قال عليه السلام فى تفسير الهاء مِن هو فى قل هو الله احد تثبيت الثابت .

قلت فالاولى معرفة الباطن فى النقطة و الثانية معرفة الباطن من حيث هو باطن بالنفَس الرحمانى و الثالثة معرفة الظاهر بالسّحاب المزجَى و الرابعة معرفة الظاهر من حيث هو ظاهر بالسحاب المتراكم و الخامسة معرفة الظهور بالماء و هى المقامات المشار اليها سابقا .

اقول هذا هو ما اشرت اليه فى الشرح قبله و اريد بالماء ما ذكرته اعنى الوجود و ان اردت به ارض الجرز كان المراد بالماء الماء الأُجاج .

قلت فهذه احدعشر عالماً خمسة نور و نجاة و خمسة ظلمة و هلاك و واحد فيه ظلمات و رعد و برق يكاد يخطف ابصارهم كلّما اضاء لهم مشوا فيه و اذا اظلم عليهم قاموا يا نور النور اهدنا من عندك و افض علينا من فضلك و انشر علينا من رحمتك و انزل علينا من بركاتك .

اقول فهذه اعنى جميع طرق ما يقال عليها اسم المعرفة من حق و باطل احدعشر عالماً من خلق الله خلق سبحانه حقها بفضله على مقتضى عنايته و

باطلها بمقتضى دواعى المبطلين فى الواح الثّرى و هى كتاب الفجّار المكتوب فى السجين و اما الواحد اعنى طريق من يرى انه عز و جل معنى ، ففيه ظلمات من العادات و[1] الدواعى الشهوانية و رعد من زواجر المواعظ و الآيات فى الأرض و السمٰوات و برق من داعى (دواعى خ‍ل) الفطرة التى فطر المخلوق عليها التى هى صورة الاجابة لدعوة الله.

قلت و اثناعشر عالما من نار و تراب و هواء و ماء فى الجبروت و نار و تراب و هواء و ماء فى الملكوت و نار و تراب و هواء و ماء فى الملك.

اقول اذا سمعت قول اثنى عشر عالماً او اثنى عشر الف عالم فمن المراد به العوالم النارية و الهوائية و المائية و الترابية التى هى بسيط (هى إمّا بسيطة خ‍ل) او مركبة و غلبت (غلب خ‍ل) عليها واحد من واحد[2] الطبايع فإن لم تلحظ الأفراد قيل اثنى عشر عالما اذا اريد منها النوع او الجنس او الصنف و ان لحظت الأفراد قيل اثنى عشر الف عالم و تقديمى التراب على الهواء فى الجبروت و الملكوت و تأخيره فى الملك اشارة الى ترتيب البروج فى عالم الغيب و ترتيب العناصر فى عالم الشهادة كما هو رأى بعض علماء الجفر حيث جعلوا ترتيب الحروف على ترتيب طبايع البروج فيما يتعلق بالنفوس و على ترتيب طبايع العناصر فيما يتعلق بالأجسام.

قلت و هكذا كل عبارة فى الروايات و كلام العلماء من ذكر العوالم فتصرف الى اعتبار.

اقول يعنى انّ كل عبارة دلّت فى ذكر العوالم على عدد فى الأحاديث و كذا فى عبارات اهل المعرفة انما يراد بها شىء من نوع ما اشرنا اليه فافهم.

قلت ثم اعلم انّ ادم (ع) ابو العالم فى كل عالم الى الف الف عالم و اوّل ادم وُجد هو المشيّة و هو ادم الاكبر و فلك الولاية المطلقة و الحقيقة المحمديّة

---

[1] (العادات و غواشى نسخة . م . ص)

[2] (احد نسخة . م . ص)

و مقام اوْ ادنى و عالم فاحببتُ ان اعرف .

اقول هذا اشارة الى ما ذكره الصدوق (ره) فى آخر الخصال فى روايته عن الباقر عليه السلام فإنّه عليه السلام ذكر فى قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ان الله قد خلق الف الف عالم و الف الف آدم و نحن فى آخر العوالم و آخر الآدميين ، و يراد منها تنزلات مراتب الامكان و الأكوان الوجودية و اول موجود فى الامكان هو الفعل اعنى المشية خلقه الله بنفسه و هو آدم الأوّل الأكبر و قد تقدّم بعض الكلام عليه و اولاده المشيّات التى بها كوّنت جزئيات الأشياء و كلياتها من المكوّنات المقيدة فإنّ كل شيء كوّنه الله سبحانه بمشية خاصة به لاتكون لغيره[1] الّا ببعض المشخصات و كلها اولاد المشية الكلية الأولية التى هى آدم الأوّل و اول مكوّن بآدم الأول الوجود اعنى الماء الكون الذى هو اصل كل مكوّن محدث من الغيب و الشهادة و قد ذكرنا انه لايمكن فيه من ذاته اكثر من اربعةعشر شخصا الا ان يشاء الله ان يغيّر ما اجرى فى حكمته فإنّه على كل شيء قدير و هذا آدم الثانى و اولاده تنزلاته و ظهوراته باشعته و مظاهره و هى مائة و اربعة و عشرون الفا و ثانى مكوّن من المكوّن الأوّل العقل الكلى و اولاده العقول الجزئية و هى كلية اضافية و هى مائة و اربعة و عشرون الفا و هذا آدم الثالث و هكذا الروح و الأرواح و النفس و النفوس و الطبيعة و الطبايع و هلمّ جرّا الى عالم الأجسام تترامى العوالم نازلة الى التراب ثم ترجع صاعدة و كلها على نحو ما قلنا و امّا قولنا و هو آدم الأكبر اعنى المشية و فلك الولاية المطلقة و الحقيقة المحمديّة (ص) ففيه تسامح فى العبارة لأن العبارة جارية على نمط اصطلاح القوم و هم يجعلون الوجود الراجح الذى هو المشية و ما تعلّقت به و هو الوجود المطلق الذى هو امر الله اعنى الماء الذى به حيوٰة كل شيء و هو اوّل صادر عن المشية لا من شيء و لازمه الذى هو ارض القابليات و ارض الجرز فى رتبة واحدة و هى رتبة الامكان الراجح و الوجود المطلق و بعد هذه

---

[1] (كغيره نسخة . م . ص)

الرتبة الامكان الجايز و الوجود المقيّد الذى اوله العقل الكلى و نحن نجعل اول صادر عن الفعل و لازمه برزخاً بين المطلق و المقيّد فإن شئنا قلنا الوجود المطلق الراجح هو المشية و المقيّد هو العقل و ما بعده الى ما تحت الثّرى و ما بين المطلق و المقيد برزخ اعلاه مع المطلق و اسفله مع المقيد و ان شئنا قلنا ما بينهما مع المطلق و ان شئنا قلنا ما بينهما مع المقيد فعلى قولنا يكون فلك الولاية محتمل الوجهين فإن اريد به المشية فلا اشكال و ان اريد به نور الولى عليه السلام كان هو و الحقيقة المحمديّة الذى هو نور النبى صلى الله عليه و آله مادة للأشياء كلها و وجودها الذى هو امر الله الذى به قام كل شىء قياماً ركنيّا لأن الله سبحانه جعله عضداً لخلقه و ليس المراد بذلك ان الأشياء اجزاء منه اذ ليس ينزل شىء عن مقامه و انما الأشياء كوّنت موادها من اشعته و تنزلاته و آثاره و مقام او ادنى و عالم فاحببت ان اعرف مثل فلك الولاية فى الاحتمالين و اعلم ان تقوّم المشية بالحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله كتقوم حرارة النار بالحديدة حال كونها محمية و كتقوم الفعل بالقيام فى قولك قائم ، ففعل القيام كالمشية و القيام كالحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله و القائم كالوجه الذى هو مقاماته تعالى التى لا فرق بينها و بينه الّا انّها عباده و خلقه كما انه لا فرق بين قائم و بين زيد الظاهر بالقيام فى هذه الجهة الّا انّ قائماً صفة زيد و صنعه لأنه سمّى زيد فى حال ظهوره بالقيام بقائم فنحن نطلق الوجود المطلق على المشية و على اول صادر عنها لا من شىء و هو الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله .

قلت و كل آدم فهو لم يخلق من اب و امّ الّا الاب و الام المعنويين اللذين ذاته تركبت منهما على نحو ما سبق و هما الوجود و المَاهية اى المادة و الصورة فالاب هو المادة و الام هى الصورة .

اقول اعلم انّ كل آدم من الآدميين الألف الف آدم لم يكن مخلوقاً من اب و امّ كما هو فى ساير اولاده و ذلك كما ترى فى ابينا آدم عليه السلام و قد اشار الرضا عليه السلام الى نوع مطلق الدليل بقوله عليه السلام قد علم اولو الألباب ان الاستدلال على ما هنالك لايعلم الا بما هيٰهنا ه ، و هذا الدليل و امثاله مثل قول

الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية الخ ، و غيره يفيد استدلالاً على نفى الأب و الأمّ لكل آدم كما فى ابينا عليه السلام و استدلالاً على ثبوت التركيب لكل مخلوق من مادة و صورة و ان المادة هى الأب و الصورة هى الأمّ و هذا معنى قولى الا الأب و الأم المعنويين الخ و قولى و هما الوجود و الماهية اريد بهما المادة و الصورة و لذا فسّرتهما بهما فالوجود هو المادة و الصورة هى الماهية[١] سواء كان ذلك فى عالم الأنوار كالعقول فإنّ وجودها هو مادتها و ماهيتها هى صورتها و هما فى العقول مجرّدان عن العناصر و الصور و الزمان اذ كل شىء بحسبه فمادته و صورته من نوع رتبته فى الكون الدهرى الجبروتى ام فى المثال كالصورة فى المرآة مثلا فإنّ مادتها ظهور المقابل لها و صورتها هيئة المرآة و لونها و صقالتها و هذا من نوع رتبتها فى الكون البرزخى الظلى ام فى الأجسام فانها مركبة من مادة عنصرية و صورة مثالية و ذلك من نوع رتبتها فى الكون الزمانى الجسمانى اما المادة فتشخص فى الحس بالصورة المثالية و مقوّماتها و اما الصورة و ان كانت من المثال فانها انما تظهر فى الحسّ حال ارتباطها بالمواد العنصرية و سواء كان ذلك فى الذوات كما مثّلنا فى الأجسام ام فى الصفات كما مثّلنا فى الصورة فى المرآة و سواء كان فى الغيب كما مثّلنا بالعقول ام فى الشهادة كما ذكرنا فى الأجسام و سواء كان فى الخارج كما مثّلنا ام فى الأذهان كالأمور المنتزعة من المعانى و الأعيان و الهيئات و غير ذلك فالوجود على الحق الحقيق بان تطلب معرفته فيما سوى الله سبحانه هو المادة و هو قول بعضهم و هو الصحيح خلافاً للأكثرين و هو الركن الأعظم من كل شىء محدث صدر كونه بمشية الله لأنّ الوجود هو الذى صدر عن فعل الله و معلوم ان الشىء انما هو فى الحقيقة عبارة عن المادة و الصورة فإنّ حدّ الانسان الحقيقى التامّ هو الحيوان و الناطق[٢] مثلا و الحصة الحيوانية هى المادة و الحصة

---

[١] (و الماهية هى الصورة نسخة م. ص)

[٢] (هو الحيوان الناطق نسخة م. ص)

الناطقية هی الصورة و لم يكن له اصل غيرهما و الا لما كان الحدّ بهما تامّاً حقيقيّا و لو كان الوجود غير المادة لما كان الحدّ بدونه تامّا و لما كان الوجود اظهر الأشياء لكنه هو المادة اذ هی اظهر الأشياء فی كل شیء و لكنه لشدّة ظهوره خفی علی الأكثر حتی توهموه شيئاً موهوماً او مفهوماً او ذهنيّاً او معنیً مصدريّا او هو الوجود الحق او فعله و ما اشبه ذلك و كل هذه الاحتمالات باطلة و الحق انّ الوجود المحدث هو المادة فی كل شیء بحسبه و الوجود الحق لايعلمه الّا هو لأنه هو ذات الله عز و جل و دعوی السنخيّة و الظليّة باطلة و دعوی الاشتراك المعنوی و اللفظی ايضا باطلة اذ لم تدخل الذات المقدّسة مع غيره تحت حقيقة واحدة فلايصحّ المعنوی و لايكون بين ذاته عز و جل و بين غيره من كل شیء مناسبة من جميع النسب الأربع فلايصحّ اللفظی فافهم.

قلت و هذا هو المستفاد من كلام اهل العصمة عليهم السلام.

اقول يعنی انّ كلامهم عليهم السلام صريح لمن يفهم فيما ذكرته و اذكره بانّ المادة هی الأب و الصورة هی الأمّ كما يأتی بعد هذا.

قلت و امّا ما اصطلح عليه المتقدمون و الحكماء من ان الاب هو الصورة و الام هی المادّة و ان الصورة اذا نكحت المادة تولّد عنهما الشیء توهّما منهم انّ النشو و التخلّق فی بطن المادّة فهی الامّ فبعيد من جهة المناسبة.

اقول المراد بما استفيد من كلام اهل العصمة عليهم السلام من كون المادة هی الأب و الصورة هی الأمّ ما يأتی عن الصادق عليه السلام من قوله ان الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم من (فی خل) رحمته فالمؤمن اخ المؤمن لأبيه و امّه ابوه النور و امّه الرحمة ه، و يأتی بيان وجه الاستدلال به علی المطلوب و مثله قوله عليه السلام السعيد من سعد فی بطن امّه و الشقی من شقی فی بطن امّه ه، و يأتی بيانه ايضا و اما ما اصطلح عليه المتقدمون فدليلهم اعتبار ضعيف لأنك اذا وزنت الأشياء بالميزان الحق وجدت ذلك كما قلنا و ذلك نحو قولك ان المادة هی تدخل عليها لفظ مِنْ اذا اردت التعبير عنها فتقول صغت الخاتم مِن فضّة، فالفضّة هی مادة الخاتم لا الصورة و تحقق الخاتم انما يكون فی الصورة لا فی

المادة و الّا لكان كل فضّة خاتما كما يكون فى الصورة فإنّ كل ما هو بهذه الصورة فهو خاتم سواء كان من فضة ام من ذهب ام حديد ام نحاس ام خشب فاذا عرفت هذا فاعلم ان الأمّ خلقت من الأب كما قال تعالى خلقكم من نفس واحدة يعنى آدم عليه السلام و خلق منها زوجها يعنى حوّاء و هذا معلوم انّ حوّاء خلقت من آدم عليه السلام و كذلك الصورة خلقت من المادة لا العكس و هذا يطابق تأويل قوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امّه الخ ، اى انّ السعادة و الشقاوة فى بطن الصورة الاترى ان الخشب الذى هو مادة السرير و الباب و الصنم ليس فيه حُسن و لا قبح فاذا عمل باباً كان فيه حسن و اذا عمل صنماً كان فيه قبح فكان الحسن و القبح فى الصورة لا فى المادة فتفهّم ما اشرنا اليه لتعرف الدليل و الاستدلال و يظهر لك ان قولهم و ان كان اصطلاحاً بعيداً من جهة المناسبة خالياً من الفائدة .

قلت و اما من جهة مجرّد الاصطلاح و التسمية مع قطع النظر عن المناسبة فلا محذور و لكنّه لاينفتح به كل بابٍ الّا اذا اريد به هذا الاصطلاح الصواب بل ربّما يقال ان ليس ذلك باصطلاح و انّما الواضع للّغة العربية و هو الله سبحانه و تعالى وضع ذلك كذلك .

اقول ان العادة جرت من اهل كل عرف على انه اذا ارادوا الاصطلاح على شيء نقلوه من اللغة لتكون المناسبة بينهما مقرّبة لفهم ذلك الاصطلاح و قولهم ان الصورة هى الأب و المادة هى الأمّ بعيد من المناسبة بدليل ما اشرنا اليه فيما ذكرنا من الروايتين و الاعتبارين نعم لو قصدوا مجرّد الاصطلاح غير ملاحظين للمناسبة جاز و لكن لاتتعدى فائدته فلاتستفاد منه فائدة و لايستنبط منه دليل و اما ما ذكرنا بعد قيام الدليل الخاص عليه فإنّه مشتمل على المناسبة التامّة و عظيم الفائدة و افادته الدليل على كثير من المعارف لو قيل انه اصطلاح و اما على احتمال انه حقيقة وضعه الواضع على هذا المعنى كما يستفاد من بواطن الأخبار فلا اشكال فيه .

قلت فاذا ظهر لك ما قرّرنا سابقا و نقرّر لاحقاً ظهر الحال من غير حاجة

الى استدلالٍ و لو سلمنا انّ ذلك ليس من اصل وضع اللغة قلنا انّ الاصطلاح المناسب للامر الواقع اولى بالمصير اليه.

اقول اريد بهذا الكلام انّ ما اشرنا اليه غير خفيّ على كل من نظر في كلامنا اذا لم يلاحظ ما قالوا و اما اذا لاحظه[1] في فهمه لذلك بان يجعل قولهم مسلّماً عنده و انما الاشكال في كلامي هل يمكن التوفيق بينه و بين كلامهم فلا ريب انه يخفى عليه لأنه على عكس ما قالوا فكيف يوافقه و ايضاً قولي بينه و بين المعنى اللغوي على فرض ان كلامي ليس حقيقة مناسبة تامّة و ذو المناسبة اولى من غير ذي المناسبة بالمصير اليه لأنّ المناسبة اذا حصلت ظهر للمنقول كثير من احكام المنقول منه و تنفتح للعالم بتلك المناسبة ابواب من العلم كثيرة و من تتبع رسائلنا وقف على كثير منها و الله سبحانه هو الموفّق.

قلت و بيان الاشارة الى المناسبة ان الاصل في المولود هو الاب و التخلّق و التقدير ظاهرا و باطنا انما هو في بطن الام و ان كان المولود مركبا منهما كما روى عن الحسن بن علي بن ابي طالبٍ (ع) ما معناه ان الانسان خلق من اربعة عشر شيئا اربعة من ابيه و اربعة من امّه و ستة من الله فالتي من الاب العظم و المخ و العصب و العروق و التي من الام اللحم و الدم و الجلد و الشعر و التي من الله الحواس الخمس و النفس فاذا نظرتَ ما من الاب رأيته هو اصل الانسان لأنه هو القسم الاقوى و لهذا كان جانب الاب اقوى و ادخل في امر الميراث و في الولاية و غير ذلك كالمادة لانها هي الجانب الاقوى في الشيء و الصورة هي الجانب الاضعف فيه كالام فإنّ ما منها ظاهر المولود و قشره كاللحم و الدم و الجلد و الشعر يتعلق بما من الاب كالصورة تتعلق بما من المادة بحلولها فيها.

اقول هذا الكلام كله ظاهر لأنه اتى به بياناً فلايحتاج الى بيان مع ما يأتي من بعده فيه بيان ايضا.

قلت لكن لمّا كان التخلّق الذي هو التصوّر انما يكون في بطن الام و

[1] (لاحظ نسخة. م. ص)

الاحكام لا تعلّق لها بنفس المادة و الّا لتساوت جميع اشخاص النوع فى الأَحْكام و انّما تتعلّق بالصّور لتختص كل صورة بما يناسب لها من الحكم كانت الاحكام منوطة بالصورة كما ان حكم المولود منوط بصورته و لاتكون الّا فى بطن امه و من هنا قال (ع) السعيد من سعد فى بطن امه و الشقى من شقى فى بطن امه ، لأن بطن الام هو محل التخلق و التصور و ذلك هو مناط الاحكام.

اقول الدليل على ان الصورة هى الأم ان المادة لاتلحقها الأحكام و انما تلحق الصورة فاذا جعلنا المادة هى الأب و الصورة هى الأم صح لنا ما ذكرناه سابقا و ذلك مثل الخشب الصالح للسرير و للصنم (الصنم خ ل) لايلحقه من حيث هو حسن و لا قبح فلاتقول هذا الخشب حسَن و هذا الخشب قبيح و ان كان صالحاً لعمل الحسَن و عمل القبيح فاذا صوّر سريراً كان ذلك بتلك الصورة حسَنا و اذا صوّر صنماً كان بهذه الصورة قبيحا فاذا اردتَ مطابقة الظاهر و الباطن و التأويل و نظرت الى قوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امّه و الشقى من شقى فى بطن امّه و الى ما قاله بعض المفسّرين تبعا للحكماء فيما قرّروا فى الطبيعى ان السامرى حين اخذ الذهب لما صنعه عجلاً خار و لو صنعه كلباً نبح و لو صنعه انساناً لكلم (تكلم خ ل) مع انّ المادة واحدة و هى الذهب و الى ما قاله الفقهاء من انه لو نزا كلب على شاة فاولدها ولداً فإن كان بصورة الكلب فهو كلب نجس و حرام و ان كان بصورة الشاة فهو شاة طاهر و حلال و مثله ما روى عن على عليه السلام وجدتَ ذلك على ما قلنا مطابقا و على ما قالوا اولئك مخالفا و هو من جهة انّ الصورة هى الأمّ التى يتشخص فيها المولود بالصورة التى تلحقها الأحكام و تبنى عليها و هذا ظاهر.

قلت فاذا ثبت ان الصورة مناط الاحكام ثبت انّها هى الام لا المادّة و الّا لتساوت افراد النوع فى الحكم لتساويها فى المادة كما مر و نظير ذلك الخشب فإنّه مادة للسرير و للصنم فإن عمل صنما كان فعله حراماً و يجب كسره و ان عمل سريرا كان جائزا فالحكم عليه بالحرمة و الجواز انما هو فى الصورة فصارت السعادة مثلاً كالسرير و الشقاوة كالصنم انما هو فى بطن الصورة لا فى

بطن المادة و ذكر الاصحاب فى الكلب اذا نزا على شاةٍ فاتت بولدٍ فإن كان كلبا فهو حرام و نجس العين و ان كان شاة كان حلالاً و طاهر العين و المادة واحدة و انما الحل و الحرمة فى بطن الصورة و هى الام و هذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد.

اقول هذا الكلام ظاهر و قد ذكرته قبل هذا مكرّرا و هو فى نفسه لايحتاج الى البيان.

قلت و الى ما ذكرنا ورد التصريح عن الصادق (ع) فى قوله (ع) ان الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه و امه ابوه النور و امّه الرحمة فانظر الى صراحة هذا الحديث فى المدعى.

اقول قد ذكرنا قبل انّ المادة فى التعبير عنها لا بدّ و ان تدخل عليها لفظ مِنْ فتقول صنعت[1] الخاتم من فضّة، لأن دخولها فى نحو هذا التركيب علامة انّ مدخولها هو المادة اذ لايقال صنعت[2] الخاتم من الصورة فقوله (ع) ان الله خلق المؤمنين من نوره، صريح فى ان النور هو المادة اى الوجود و قد صرّح عليه السلام بانها هى الأب فقال ابوه النور و امّه الرحمة يعنى الصورة الانسانية المستقيمة المنقوشة على هيئات الطاعات و صورها و الدليل على ان هذا النور هو المادة ما ذكره عليه السلام فى تفسير كلام جدّه عليه السلام حين قال اتقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله قال عليه السلام يعنى بنوره [illegible]، و الذى خلق منه هو المادة و هو النور اى الوجود و هذا ظاهر لا غبار عليه و المراد بالرحمة الحصّة الناطقية و بالنور الحصّة الحيوانية فى قولهم الانسان حيوان ناطق فإنّ حيوان هو المادة و ناطق هو الصورة و المراد بالمادة هو الوجود الذى هو اول صادر عن فعل الله تعالى اذ لم يصدر عن فعل الله سبحانه الا شىء و الشىء لايتقوم الا بمادة و صورة و المادة هى الصادر عن فعل الله و الصورة هيئة

[1] (صغت نسخة . م . ص)

[2] (صغت نسخة . م . ص)

ذلك الصادر و انفعاله بفعل الله فاشرب صافيا و دع عنك الأوهام.

قلت لأن النور هو المادة و المراد به الوجود لقول الصّادق (ع) في تفسير قوله (ع) اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور اللهِ قال (ع) يعني بنوره الذي خلق منه.

اقول هذا هو ما ذكرنا قبل و المراد في هذا الحديث بنور الله هو الوجود و يعبّر عنه تارةً بالفؤاد و انما سمّاه نور الله لأنه غير ناظر الى نفسه ابدا و انما ينظر الى الله فمثاله في نظره الى الله متوجهاً اليه سبحانه من جهة فعله اى متوجهاً اليه بواسطة توجهه الى فعله الذى منه بدأه مثال[1] نور السراج في عدم نظره الى نفسه ابدا و انما ينظر الى السراج اعني النار بواسطة نظره الى الشعلة المرئية من السراج منتهياً اليها لأنّها هي التي منها بدؤه النار فافهم و انما لم يقل عليه السلام لأنه ينظر بحقيقته او بوجوده لأنه حينئذ بمدلول اللفظ ناظر الى نفسه فلايكون حينئذٍ نوراً بل هو ظلمة و عدم فلاتكون له فراسة اصلا.

قلت و الرحمة هي الصورة لأن الصّورة هي صبغ للمادّة فالرحمة صبغ الوجود و هي الماهية الثانية لأن الماهية الاولى شرط لتحقق الوجود في الخلق الاول قبل التكليف و اَمّا في الخلق الثاني حين قال لهم الستُ بربّكم فمن اجاب بلسانه و قلبه خلقه من صورة الاجابة و هي الصورة الانسانيّة حقيقة و هي الصبغ في الرحمة فافهم و من عصى بقلبه خلقه من الصورة الشيطانية و هي الصبغ في الغضب فالسعيد من سعد في صبغ الرحمة قال (ع) و هي الام و الشقي من شقي في صبغ الغضب.

اقول المراد من الرحمة في الحديث الشريف المتقدم الصورة بدليل قوله عليه السلام خلقهم من نوره فالنور هو المادة و قوله عليه السلام و صبغهم في رحمته فالرحمة هي الصورة لأنه تعالى ركّبهم في خلقهم من مادة و صورة فالرحمة صبغ الوجود لأنها صورة له في خلق المؤمنين و الغضب صبغة (صبغه

---

[1] (مثاله نسخة. م. ص)

خ ل) فی خلق الکافرین و قولی و هی الماهیة الثانیة اشیر به الی ان الخلق الأوّل هو خلق المادة النوعیة فتکون مرکبة من مادة بسیطة و من ماهیة اولی و هی انفعاله و قبوله الایجاد بفعل الله تعالی کالخشب فإنّه مرکب من مادة بسیطة و هی الحصّة من العناصر و من صورة نوعیة و هی الحصّة الخشبیة و هذا هو الخلق الأوّل للسریر و للصنم اللذین متساویان فیه فی الصلوح و لم یظهر فیه الحُسن و القبح لأنّ هذه الماهیة شرط للتحقق (التحقق خ ل) فی الخلق الأوّل فلاتکون منشأً لظهور الأفعال الاختیاریة لأن هذه متساوقة فی الظهور للوجود الذی به تکون الشیئیة فتکون الماهیة الأولی قبل التکلیف التفصیلی و ان کانت فی الحقیقة هی اجابة التکلیف و القبول و التحمل الذی هو علّة الکون و اما الماهیة الثانیة فهی صبغ الرحمة فی خلق المؤمنین کحصّة صورة السریر فی ایجاد السریر و هو[1] صبغ الغضب فی خلق الکافرین کحصة صورة الصنم فی ایجاد الصنم و صبغ الرحمة هو الصورة الانسانیة لاشتمالها علی حدود الطاعات التی هی جنود العقل کما فی حدیث هشام فی الکافی و صبغ الغضب من الصورة[2] الشیطانیة لاشتمالها علی حدود المعاصی التی هی جنود الجهل و نرید بحدود الطاعات العلم و الحلم و الاخلاص و الرجاء و الیقین و الزهد و الورع و ما اشبه ذلك فإنّ کل واحد منها حدّ تتمیز به الطاعات و حدود المعاصی الجهل و الخرق و الریا و القنوط و الشك و الطمع و الخوف و ما اشبه ذلك فإنّ کل واحد منها حدّ تتمیز به المعاصی عن الطاعات و الهندسة و التخطیط الذی تمیّزت به الصورة انما هو هذه الحدود و اشباهها لأنّ تلك الصور (الصورة خ ل) معنویة و التصویر الوارد علیها ایضا معنوی فافهم.

قلت و نظیره من المعروف عند الناس فی الانسان انه حیوان ناطق فالحیوان مادة تصلح للانسان و الکلب و الصورة لمادة الانسان الناطقیة فالنطق

---

[1] (هی نسخة. م. ص)

[2] (الغضب هی الصورة نسخة. م. ص)

هو الصورة و هی التی یتمیز فیها الانسان من الکلب فهی الام التی یشقی فی بطنها الشقی و یسعد فی بطنها السعید.

انما قلت من المعروف عند الناس لأنّهم فی علومهم و محاوراتهم ینظرون فی معرفة الشیء الی ما یفهمون منه و لا یفهمون من معنی الحیوان الا انه المتحرک بالارادة فیجعلون مفهوم هذا جنساً شاملاً لجمیع الحیوانات فیأخذون لکل نوع حصة و یمیزون بینها بالصور النوعیة اعنی الفصول و ینتقلون من ذلک المفهوم الی الموجود المعلوم الخارجی فینظرون فی حصّة کل نوع خارجی بذلک المعیار ثمّ حکموا بان تلک الحصص الخارجیة متساویة فی الرتبة لکونها من حقیقة واحدة و اخطأوا لأنّهم انما ادرکوا الاتحاد من قبل المفهوم و تمشوا منه الی الخارجی المعلوم و فی الحقیقة انما اشترکت الحصص فی جهة التسمیة و اوقاتها و امکنتها متفاوتة تفاوتاً یلزم منه ان الوضع علی السابق قد تحقق و استعمل فی وقت و مکان لم یوجد المسمّی المتأخر لیریده الواضع فیضع اللفظ بازائه و لم یدخل فی حقیقة الأول لیکون فرداً منها فاذا وضع اللفظ بازائها دخل فی جملة افرادها و انما هو من حقیقةٍ مغایرة لحقیقة الأولی نعم لما کان بین الحقیقتین تقارب و تناسب و هو تناسب السببیة و المسببیة و تقارب الملزومیة و اللازمیة حصلت المناسبة الذاتیة التی هی علة الوضع بین اللفظ الموضوع للاول و بین الثانی اللازم فحسن الوضع علیه بعد وجوده و لم یکن وقته و مکانه وقت المسمّی الأوّل و مکانه لیکون مساویاً له و لیس الوضع علیهما وضعاً واحدا لأنّ الوضع الواحد انما یکون بازاء موجود و حین الوضع علی الأوّل لم یکن الثانی موجودا و حین وجد الثانی و وضع علیه ما وضع علی الأول لم یکن مجتمعاً معه فی رتبة واحدة و انما جمعهما مفهوم اللفظ و المفهوم غیر المعنی المسمّی فاذا قلتَ ان الوضع علی الثانی بالحقیقة قلتُ یجوز ذلک و لکن بمعنی انه حقیقة بعد حقیقة کما هو شأن المشترکات اللفظیة فی کونها باوضاع متعددة نعم قد تتعدد (تعدد) حصص الحیوانیة فتکون اذا کان فی اللازم و المسبب حصّة واحدة تکون فی السبب و الملزوم حصتان لأنه یشارک

الأسفل فى الحصّة السفلى و ينفرد بالحصّة العليا و يأتى بيان هذا عن قريب ان شاء الله عند ذكره فيأتى ان الحصّة الحيوانية المجامعة للناطقية من نوع لايكون جنساً لها و للمجامعة للنابحية و الصاهلية و لما ثبت ان السعادة و الشقاوة انما هى فى بطن الأمّ و ان الصورة الشخصية هى التى بها يتميز الشقى و السعيد كما مثّلنا لك فى الخشب و السرير و الصنم ثبت ان الصورة هى الأمّ و قد تقدّم ذلك و لما اردت الكلام بالاشارة الى بيان تلك الحصص قلت :

ثم اعلم ان الحصة التى فى الانسان من الحيوان التى هى المادة و الحصّة التى فى الكلب من الحيوان التى هى مادته تجمعهما حقيقة واحدة فى الظاهر بلحاظ انّ الحيوان هو المتحرك بالارادة المعروفة عند العوام و عليه جرى اصطلاحات العلماء فى اكثر كتبهم و محاوراتهم .

اقول قد تقدّم معنى هذا الكلام و بيانه فلا فائدة فى اعادته .

قلت و امّا فى الحقيقة فهل هما كذلك و انّما اختلفا باضافة الصورة من جهة قابليّة كلٍ منهما و استعدادها .

اقول ان هذا الكلام و ما بعده فى ذكر اختلاف الاحتمالات فى الحصّة الحيوانية التى فى الانسان و الفرس على حسب ما تقتضيه ظواهر الأدلة[1] الحكمة احدها انها[2] يحتمل ان تكون الحصّتان من حقيقة واحدة تدخلان تحت جنس واحد اذ هو مقتضى اتحاد مفهوم المتحرك بالارادة الصادق عليهما و على هذا فلم اختلفا فى القوة و الضعف حتى كانت فى الحيوان اضعف منها فى الانسان مع ان مقتضى الاتحاد المذكور ان يكون فيهما[3] من باب التواطى فاجيب بان الاختلاف بين الحصتين مع تساويهما فى اصل الهيولى انما حصل من جهة قابلية الحصة التى كانت اقوى و استعدادها و يرد عليه ان القابلية و

---

[1] (ادلة نسخة م ص)

[2] (انه نسخة م ص)

[3] (بينهما نسخة م ص)

الاستعداد المشار اليهما شرط التحقق و قبل التحقق لاشىء و بعد التحقق تكونان من التواطى اذ هما من ذات واحدة و لاتصحّ ان تكونا من المشكّك لأنّ الأفراد المشككة انما تتحقق من ذوات متعددة كالأبيض للانسان و القرطاس و القمر او من صفة منبسطة اختلفت رتب اماكنها كالبياض من الأبيض و كالنور من السراج بخلاف الحصّة الذاتية من ذات واحدة فانها لاتصحّ الّا من المتواطى و الا لاختلفت رتب اماكنها فلم تكن من ذات واحدة.

قلت ام لا بل كلّ حصّة من حقيقة لأن مراتب الوجود متفاوتة و لاينحصر تفاوتها فى مراتب المشكك بالقوّة و الضعف ليُقالُ ان ما اختلف من المشكك تجمعه حقيقة واحدة بل منه المشكّك و منه الاعراض كالاضواء و الانوار و الصفات و الافعال و النسب و ذلك لاتجمعه مع معروضه حقيقة واحدة و ان قلنا ان كل اثر يشابه صفة مؤثره لأن جهة المشابهة هى الهيئة فى الصفة و الاثرِ.

اقول هذا ثانى الاحتمالات و هو ان كل حصة من حقيقة غير الحقيقة التى منها الحصة الأخرى و اختلافهما دليل على اختلاف اصلهما لأنّ التفاوت الذاتى لايتحقق فى الذات الواحدة المتحدة الرتبة و المكان و لاينحصر التفاوت فى مراتب المشكك بالقوة و الضعف على فرض دعوى انّ المشكك تجمع افراده حقيقة واحدة لانّا نقول اوّلاً ان التشكيك انما يكون من انواع المفاهيم المحصلة من الألفاظ او من الحقايق المختلفة المتعددة بسبب وصف اجتمعت فيه او من الأعراض المنبسطة لاختلاف اماكن تلك الحصص و رتبها و هو معنى قولى بل منه المشكّك اى من الوجود اذا (اذخل) اخذ بالمفهوم المعبّر عنه فى الفارسية بهستى فإنّه يشمل بهذا المعنى كل ما هو شىء فإنّ المشكك و ان اختلفت افراده دخل فى الوجود بهذا المعنى و هو حقيقة واحدة و ان اختلفت فى القوة و الضعف و ذلك كالأبيض و البياض مع اختلاف حقايق الأول و هو الأبيض و الأضواء اذا اريد منها المنيرات و اختلاف اماكن الثانى و هو البياض و الأنوار المنبسطة اذا لم ترد منها المنيرات و مثل الثانى الصفات القارّة الذاتية و الغير القارّة الفعلية و الأفعال و النسب فإنّ الأفعال تختلف باختلاف متعلقاتها و النسب

كذلك و الثانى و ما يلحق به لاتجمعه حقيقة واحدة مع معروضاتها فإنّ الصفة ليست فى رتبة الموصوف و الفعل ليس فى رتبة الفاعل و النسبة ليست فى رتبة المنسوب و مع ذلك تجمع الكل حقيقة الوجود بمعنى هستى بالفارسية و ان كانت مختلفة الحقايق فيكون من الوجود المشكّك و منه غير المشكّك و هو مختلف الأفراد كالمشكّك و قولى و ان قلنا ان كل اثر يشابه صفة مؤثره ، اريد به ان الأشياء مختلفة الحقايق و ان قلنا ان كل واحد منها اثر لعلّته و الأثر يشابه صفة مؤثره و يلزم من هذا اتحادها لاتحاد المشابهة فى جهة التشبيه فلايكون مختلفة الحقايق بل نقول هى مختلفة الحقايق ، و المشابهة انما هى فى الصفة و الأثر و ذلك لايقتضى الاتحاد فى الذات و اجيب بان دليلكم يصحّ بين حصص الأنواع فى انفسها اما على اطلاق كلامكم فلا فإنّه يتناول الحصص الشخصية فانّا نجد بين افراد النوع الواحد تفاوتاً عظيماً مع الاتفاق فى الحقيقة على ان افراد هذا النوع من المتواطى الذى مقتضاه التساوى فإن خصص الدليل بالحصص النوعية صحّ و الا فلا.

قلت ام هما من شيء واحدٍ و تتفاوت الحصص بما تكتسب من الصور لا بقابليّتها و اسْتعدادِها.

اقول هذا ثالث الاحتمالات و تقريره ان الحصص الحيوانية الموجودة فى انواع الحيوانات و اشخاصها كلها من شيء واحد اى (او خل) من حقيقة واحدة متحدة الرتبة و المكان و الهيئة و اختلافها فى الحيوان الناطق و الحيوان الصاهل و الناهق و فى افراد كل نوع انما هو بما تكتسب تلك الحصص من الصور اللاحقة لها اعنى الحصص الفصولية (النوعية خل) و فى الأفراد بما تكتسب كل حصة من الصورة الشخصية و اختلافها لاختلاف ذلك الاكتساب و الفرق بين هذا الاحتمال و الاحتمال الأوّل ان هذا نسب فيه الاختلاف و تفاوتها فى القوّة و الضعف الى ما يصل اليها من الصور و هى فى انفسها متساوية تساوى تواطٍ و

الأول نسب الاختلاف و التفاوت فى القوة و الضعف الى نفس الحصصة[١] المادية و ان كان ذلك انما ظهر بانضمام الصور لأنّ التفاوت من اصل استعداد ذات المادة فهو فيها بالقوة و يكون بالفعل عند ارتباط الصورة بها و يرد على هذا الاحتمال انّ هذا التفاوت اذا كان فى خصوص افراد نوع واحد امكن ان يسند التفاوت بينها الى الاكتساب من الصور اما اذا كان فى الأنواع المختلفة فإن كانت فى رتبة واحدة من الوجود امكن ان يتم فيها هذا التوجيه كما لو فرض بين الفرس و الحمار و البغل و الابل و البقر و الغنم و الكلب و ما اشبه ذلك و لكن اذا فرض بين احد هذه المذكورات و بين الانسان فانّا و ان سلّمنا ان للصورة تأثيراً عظيماً يحصل منه التفاوت العظيم الّا انّ الصورة التى يكون منها مثل هذا التفاوت العظيم لايصلح الى[٢] الحكمة ان ترتبط بما لايناسبها من المواد فإنّ لون الياقوت مثلا و صفاءه لايصلح ان يوضع فى مادة كثيفة وسخة كالتراب الغير الصافى فلو تعلق به ذلك اللون و ذلك الصفا ضعف اللون و الصفاء و كان لايصلح واحد منهما ان ينسب الى الياقوت و انما يرتبطان بمادة صافية لطيفة نقية من الأوساخ و الأعراض و الكدورات فاذا فهمت التمثيل ظهر لك ان هذا التفاوت العظيم بين نوع الانسان و نوع الحمار لايكون من خصوص ما يكتسب من الصور اذ لايبلغ ذلك بالمادة هذا المبلغ من التفاوت العظيم.

قلت و الحقّ فى المسألة انّ ما كان من شىء واحدٍ منها كالحصص المتّخذة من الذات الواحدة او من العرض فهى فى الحقيقة واحدة و اختلاف الحصص اذا كانت من شىء واحد انما هو باختلاف اكتسابها من الصور من الاعمال الظاهرة و الباطنة الناشية عن اختلاف مراتب الاجابة فى عالم الذرّ و اختلاف الصور فى القابلية و الاستعداد بسبب اختلاف انفعالها من الحصَص بسبب تفاوت مراتبها و مشخّصاتها فتتفاضل اذا اجتمعت فى الدرجات لكنها

---

[١] (الحصة)

[٢] (فى)

لاتتجاوز الحقيقة الجامعة لتلك الحصص.

اقول هذا رابع الاحتمالات و هو التفصيل و هو الحق الذى تنصره الأدلة العقلية و النقلية و تقريره ما ذكرته فى المتن و هو انه اذا كانت الحصص من شىء واحد كما لو اخذت من ذات واحدة او من العرض الواحد فمثال الأول كما اذا اخذت من جرم الشمس مثلا فهى من حقيقة واحدة بسيطة متساوية الأجزاء و الحصص المأخوذة منها يجب ان تكون متساوية و الّا لتفاوتت اجزاء تلك الحقيقة فلاتكون فى نفسها بسيطة متحدة بل تكون مركبة متعددة و هو خلاف المفروض و مثال الثانى كما اذا اخذت من شعاع الشمس او شعاع السراج فانها من حقيقة واحدة متساوية الأجزاء بالنسبة الى المنير فى كونها ظهوره و انما اختلف فى الشدّة و الضعف لاختلاف مواقعها و مواضعها و انما قوى ما كان اقرب الى المنير فى المكان و ضعف ما كان ابعد لقوة قابلية الموضع بالقرب و لو كان الموضع البعيد شديد القابلية بان يكون اشدّ من القريب فى ذاته انعكس الأمر فكان مع بعده اشدّ استنارة و ذلك كما لو كان البعيد صقيلاً كالمرآة فإنّه يكون اشدّ استنارة من الأقرب الى المنير اذا كان كثيفا فدلّت هذه الآيات على انّ المنير متساوى النسبة الى القوابل عنه و انما اختلفت نسبتها اليه من نحو ذواتها فتكون متساوية فى نفسها كالتى من الذات و انما اختلفت بما تكتسب من الصور و الصورة تنشأ من الأعمال الظاهرة كالصلوٰة و الزكوٰة و الباطنة كالمعارف الحقة و اختلاف الاكتساب ناشى من اختلاف مراتب الاجابة فى التكليف الأوّل فى عالم الذر فاختلفت الصور باختلاف الاجابة فى السبق و التقدّم الذى هو لازم الصدق مع الله سبحانه فى جميع المواطن فى كل شىء بنسبته و هو الذى عبّرنا عنه بالانفعال المنسوب الى الحصص التى هى المواد فانها تختلف فى الاستعداد و القابلية لأنه عز و جل اعطى كل شىء خلقه فانبسطت العطية على مراتب اكوان الشىء فمنها ما يظهر بالوجود و منها ما يظهر مع الوجود و من ذلك ما هو بالفعل و منه ما هو بالقوة و ما بالقوة منه ما هو ناقص يتم بانضمام الصورة اليه او بما تكتسبه المادة من الصورة

و منها ما هو بالعين و منها مع العين كما فى الوجود و منها ما هو بالقدر و منها ما هو مع القدر كما فى الوجود و منها ما هو بالقضاء و منها ما هو مع القضاء كما مرّ و الحاصل ان التفاوت نشأ من اختلاف الاستمداد و الاستمداد مستمرّ مع الخلق من اول ما ذكر به (ما ذكرته خ ل) فى العلم الى آخر ما ذكر به (ما ذكرته خ ل) فى العلم و اعلم ان ما كان منها من شىء واحد و حصل بينها التفاضل بسبب ما ذكرنا لايتجاوز تلك الحقيقة سواء كان من ذات او صفة فلايكون للفاضل الذى من الشعاع مثلا ان يتجاوز رتبة الشعاع فيلحق بالمنير فيكون من نوع المنير و لا الذى من المنير ان يلحق بعلّته نعم يمكن فى حق الفاضل اذا بلغ فى التكميل ان يشابه علته و هو نهاية سيره قال اميرالمؤمنين عليه السلام خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها فاذا اعتدل مزاجها و فارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد ه، هذا كله فى اصناف الانسان و الجانّ و الملائكة و اما فيما سوى ذلك من جميع الحيوانات فيما يتعلّق بها من التكاليف الظاهرة و الباطنة التى هى منشأ تكوينها و تفاضلها فبنسبة حال كل نوع و كل صنف و كل شخص منها يعرف ذلك بالقياس الى الانسان كل فى رتبته و ما منّا الا له مقام معلوم و مرادى بقولى ان ما كان من شىء واحد ، ان الحصص المتعددة فى الأنواع المتعددة و الأشخاص المتعددة اذا قيس بعضها الى بعض و كانت هذه الحصص من رتبة واحدة كالفرس و الكلب و الطير و كالطير و الطير و الفرس و الفرس و كالانسان و الانسان و كالمعصوم و المعصوم فافهم.

قلت و ما كان من شيئين مع ما كان من شىء واحدٍ اجتمعا فى الرتبة الجامعة كالانسان و الفرس يجتمعان فى الحصّة الحيوانية الفلكية الحسّاسة و يتفارقان فيما فوقها فالانسان فيه من الحيوانية حصّتان ذاتية و عرضية و فى الفرس حصّة واحدة ذاتية لها هى عرضيّة الانسان و الحصة الذاتية للانسان هى حصّة من النّاطقة القدسيّة.

اقول و ما كان من شيئين يعنى اذا قيس شيئان احدهما الى الآخر و كان

احدهما من حصة و الآخر من حصتين اجتمع الشيئان فى حقيقة الحصة السفلى كالفرس مع الانسان فإنّ الفرس فيه حصة واحدة حيوانية فلكية حساسة و الانسان فيه حصتان حصة حيوانية فلكية حساسة فيجتمع مع الفرس فى حقيقتها و حصة ناطقة قدسية يفارق الفرس فيها و انما يجتمع مع الفرس فى السفلى و مرادى بالناطقة القدسية الحيوانية التى هى المادة لا الناطقة القدسية التى هى الصورة لأنّ التى هى الصورة لا اشكال فى كونها متغايرة لصورة النوع الآخر لأنّها هى الفصل و انما الاشكال فى حصة الجنس التى هى المادة و كذلك اذا كان احد المتناسبين من شىء او من شيئين و الآخر من ثلاث فإنّه يجتمع مع ذى الواحدة و يفارقه فيما سواه و يجتمع مع ذى الحصتين فى الأُولى و فى الثانية و يفارقه فى الثالثة حيث كان متفرداً بها و لم تكن عند ذى الحصتين و يأتى ذكره ، فما اجتمع فيه ان كان فى المساوى كالفرس و الطير و الفرس و الفرس فالحصتان ذاتيتان و ان كان فى التفاضل [1] كالانسان و الفرس و الحسّاسة الفلكية ذاتية فى الفرس و عرضية فى الانسان بمعنى ان الانسان ذاتية الحقيقى هو الحصة الحيوانية القدسية و لكنه اذا تنزّل الى الأجسام ليتحصل منها ما يتكمل به من العلم و العمل لايمكنه الّا بالحصة الحيوانية الحسية الفلكية فهى فيه لأجل تحصيل ما يتكمل به فهى عرضية بالنسبة الى الأولى بمعنى ان تركبه منها ليس لنفس ذاتها بل لهذه الغاية و بمعنى ثانٍ انها شعاع الأولى و الشعاع عرض فكونها عرضية بهذين المعنيين و ليس المراد بالعرضية انها اجنبية غريبة لم تكن منه و لا له بل هى منه و له الّا انها مركب الأولى و قشرها و ظاهرها و كذا حكم الانسان بالنسبة الى المعصوم فإنّه بحكم الحيوان بالنسبة الى الانسان .

قلت فالحيوانية الفلكية الحسّاسة لاتقبل الصورة الانسانية و تقبل صور جميع الحيوانات و يلزم حكم الصورة تلك الحصّة سواء قرّت كما فى سائر الحيوانات الّا نادراً ام تغيّرت كما فى الانسان فانها اذا لم تكن نفسه مطمئنّةً

---

[1] (المتفاضل نسخة . م . ص)

تكون تلك الحصّة الحيوانية الفلكية الحسّاسة ابداً تلبس صور الحيوانات فتلبس في الغضب صورة سبع و في الشهوة صورة خنزير و في النميمة صورة عقرب و هكذا.

اقول هذا تفريع على ما تقدّم في بعض احكامه فإنّ منها ان الحيوانية الفلكية الحسّاسة و هي الحصة الحيوانية التي هي المادة لاتقبل الصورة الانسانية كما ان الحجر الكثيف الكمد حال كثافته و كمودته لايقبل الشفافيّة لأنّها تناقض صفته هذه و هي الكثافة و الكمودة و انما يقبل الشفافيّة الحجر الصافي الذي لا كثافة فيه و لا كمودة كالزجاج و البلّور و الياقوت و لكن تلك الحصة تقبل صور (صورة خ‌ل) جميع الحيوانات فحصة الحيوانية الحساسة الفلكية تقبل صور (صورة خ‌ل) السبع و الشاة و الطير و الفرس و هكذا لأنها من رتبة واحدة و لاتنافيها كما يقبل الحجر الكثيف الكمد لون الحمرة و البياض و الصفرة و الخضرة و يلزم تلك الحصة الواحدة حكم كل صورة قبلتها فاذا قبلت صورة الكلب كانت نجسة و طبيعتها الحرارة و اليبوسة و حالها الغضب و اذا قبل[1] صورة الشاة كانت طاهرة و طبيعتها الهون و الاطمينان و هكذا صور ساير الحيوانات و قولي سواء قرّت الخ ، اريد به ان الحصة الحيوانية تصلح لساير صور الحيوانات و لكن اي صورة لبستها قرّت فيها و لاتتغير بان تنتقل عنها و لو في بعض الأحكام الّا نادراً كما[2] في كلب اهل الكهف و ناقة صالح و عفير حمار النبي صلى الله عليه و آله و ما اشبه ذلك من الحيوانات التي كان لها نوع من الانسانية حتى كان يدرك الاعتقادات الحقّة التي عليها المهتدي من نوع الانسان لا مطلق الاعتقاد الحق و لو بالنسبة الى المعتقد فإنّ ذلك لاينفكّ عنه شيء من الحيوانات كما في النملة فانها تعتقد ان لله سبحانه زبانيين اي قرنين لأنّ كمال نوعها في وجودهما فهي عند الله موحّدة و ان كان حقا في حقها و لكنه في حقنا

---

[1] (قبلت نسخة . م . ص)

[2] (كما هو نسخة . م . ص)

باطل و كفر و معرفة بعض الحيوانات لذلك لايكون بنحو عقول الانسان و لكنه نادر الوقوع و الحصة الحيوانية يستقر فيها حكم ما لبسته من الصور الحيوانية و قولى ام تغيرت ، اريد ان الحصة الحيوانية الفلكية اذا جامعت الحصة الحيوانية القدسية تكون مقهورة تحتها ليس لها اختيار الّا انّ ذلك اذا كانت الحيوانية القدسية مؤيّدة بالعلم و العمل و اما اذا لم تكن كذلك لم تكن الحيوانية الفلكية مقهورة تحتها بل تكون مهملة الناصية فتلبس ما شاءت من الصور الحيوانية و تخلع و تلزمها احكام ما لبست و اما ما خلعت فإن كانت عن توبة محا الله سبحانه ذلك الحكم يوم القيامة و الّا بقى لازماً لها لزوم الظل للشاخص ، سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم ، و لكم الويل مما تصفون ، فقد تلبس الصور المتعددة على التعاقب الّا انّها لاتظهر فى الدنيا لحكم قوله تعالى اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فتكون ما لبسته مستوراً عن اعين الناس و المعصوم عليه السلام يشاهده و ان لم يتب عنه يحشر يوم القيامة فى تلك الصورة و هذه تكون فى الحصّة الحيوانية التى فى الانسان لأنه لما كان جامعا كان ما لحقه بفاضل جامعيته جامعا فاذا غضب لبس صورة السبع او الكلب و اذا سعى بين الناس بالنميمة لبس صورة العقرب او الحيّة و هكذا فإن تاب محا الله سبحانه تلك الصورة و الا حشر فيها ، يا ايّها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره و اما اذا كانت مقهورة تحت الحصة الناطقية بان تكون نفسه مطمئنة بالعلم و العمل على اليقين فانّها اى الفلكية الحسّاسة لاتلبس شيئاً من صورها اذ لا اختيار لها حينئذٍ و هو معنى قولى اذا لم تكن نفسه مطمئنة .

قلت و الحصّة الناطقة القدسيّة لاتقبل شيئا من صور الحيوانات و انما تقبل الصورة الانسانية فقط و لاتقبل الصورة الجامعية الكلية و المعصوم عليه السلام فيه ثلاث حصص عرضيتان و هما ما فى الانسان و لكنهما فيه قرّتا و اطمأنّتا فلايخرجان عن حكم الثالثة ابداً .

اقول يعنى انّ الحصّة الحيوانية القدسية لاتقبل صور الحيوانات لعلوّ رتبتها عن تلك الصور و لأنّ تلك الصور آثار صورتها و الشىء لايجرى عليه لذاته ما هو

اجراه و انما تقبل ما هو منها اعنى صورتها و هى حصة من الناطقية لأنّ الأولى نور و النور يقبل الحدود التى من نوعه كالعلم و الحلم و التقوى و الايمان و الأعمال الصالحة و ما اشبه ذلك و هذه الحدود تكون الهندسة منها حصة ناطقية فتلائم الحيوانية القدسية و ايضاً هذه الحيوانية القدسية كما لاتقبل صور الحيوانات لتعاليها عنها كذلك لاتقبل الصورة الجامعية الكلية لتعالى الصورة الجامعة الكلية عنها و لأنّ الحيوانية القدسية آثار صورتها و الشىء لايجرى عليه لذاته ما هو اجراه و المعصوم و هو صاحب الحيوانية الجامعة الكلية التى تقبل الصورة الجامعية الكلية فيه ثلاث حصص عرضيتان بالنسبة الى نوريته و هما اللتان فى الانسان احدها الحيوانية الفلكية الحسّاسة و هى نفس نفوس الأفلاك و هذه تؤخذ من شعاعها قبضة للانسان و الفرس فاذا فارقت نفس الانسان الحسّاسة و نفس الفرس عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة و هو ظاهر الحيوانية الحسّاسة التى فى المعصوم عليه السلام و ثانيها الحيوانية القدسية و هى التى اخذ حصته من شعاعها للمؤمن اعنى الذاتية للمؤمن الا انّ هذه و ان كانت اصلا لذاتية المؤمن لكنها عرضية للمعصوم عليه السلام صحبته فى طريقه فى هبوطه الى عالم الأجسام و ثالثها الكلية الجامعة و هى ذاتيته (الذاتية خل) و الأوليان العرضيتان فى المعصوم عليه السلام قرّتا فلاتلبس احداهما صورة غير ما هى عليه من اكمل الصور بها[1] و اشرفها لأنّهما مقهورتان تحت قوّة الجامعة الكلية الالهية فاطمأنتا على ما راضيتهما[2] عليه فلم تخرجا عن حكمها ابدا ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله واسع عليم يختص برحمته من يشاء و الله ذو الفضل العظيم.

قلت و هى الحصّة الملكوتية الالهيّة تقبل صورة التوحيد و هى العصمة و مرتبة القطبيّة للوجود و الصورة الجامعية الكليّة.

---

[1] (لها نسخة. م. ص)

[2] (راضتهما نسخة. م. ص)

اقول اعلم انّ الحصّة الملكوتية الالهية التى هى مادة حقيقته عليه السلام اعنى بها فى محمد صلى الله عليه و آله و اهل بيته عليهم السلام الحقيقة المحمديّة و هى اول فائض من مشية الله الكونية و هى كل الفيض من المشية الكونية بلا واسطة اذ لم يفض من المشية بلا واسطة غيرها و كل ما سواها انما حدث بواسطتها و انما نطلق (تطلق خ‌ل) عليها الحصة مع انها الكل لأنّها بالنسبة الى فعل الله و قدرته على احداث امثالها حصة مما فاض من المشية الامكانية و لأنّ هذا الاطلاق هو المتعارف و لأنّا لما ذكرناها فى بحث الحصص ناسب التعبير عنها بما نعبّر به عن الحصص تقبل صورة التوحيد الأكمل و هذه الصورة هى الجامعة التى تفرّعت عنها هياكل التوحيد يعنى ان الحيوانية الملكوتية الالهية هى الذات اى المادة التى تقبل صورة التوحيد الأعلى التى تنزلت بهياكل التوحيد و هذه الهياكل ظهرت آثارها على القواعد بل بالتوحيد[1] فى قابلية القابل و بالشرك فى قابلية المشرك و بالايمان فى قابلية المؤمن و بالكفر فى قابلية الكافر و تنظيره للتفهيم ان لفظ لا اله الا الله وردت على سلمان بان قل لا اله الا الله فقالها فكان مؤمنا و على ابى‌لهب فانكرها فكان كافرا و ذلك تاويل قوله تعالى و ننزّل من القرءان ما هو شفآء و رحمة للمؤمنين و لا يزيد الظالمين الّا خسارا و صورة التوحيد العليا هى العصمة اعنى المنافية لوقوع الذنب مع التمكن منه و القدرة عليه و لارادته (الارادة خ‌ل) مع التمكن منه لأن الصورة اذا كانت فى تمام الاستقامة بحيث تكون فى تخطيطها و هندستها على طبق مقتضى المشية و الارادة فإنّ ما هو هكذا لا يكون مخالفاً للمشية و الارادة و الّا لما كان مطابقا لهما هف و لا تكون هكذا الا اذا كانت فى مرتبة القطبية للوجود بان يكون جميع شؤون الوجود الحق تعالى تدور عليها و ان تكون جميع الوجودات الامكانية تدور عليها لأنّها هى باب تكوينها و كونها و قيامها و بقائها و تكون حينئذٍ محلّ نظر الله من العالم.

---

[1] (آثارها على القوابل بالتوحيد نسخة. م. ص)

قلت فالحصّة الحيوانية الفلكية مركب للناطقة القدسيّة و اثر لها خلقت من فاضلها و الناطقة القدسية اثر للملكوتية الالهية خلقت من فاضلها فلاتجمع هذه الثلاث حقيقة واحدة نعم اذا نظرنا بنظرٍ اخر بان الكل من مراتب الوجود و انّه حيوٰة و شعور و انما يختلف بحسب مظاهره جاز على هذا اطلاق الاتحاد في الجملة الّا انّك اذا عرفتَ ما ذكرنا لك من اختلاف الحقائق ظهر لك التغاير.

اقول هذا حاصل ما تقدّم و متفرع عليه و نريد به ان الحيوانية الفلكية الحسّاسة لما كانت آلة (آية خ ل) للقدسية الناطقية عند نزولها الى عالم الزمان لاستخراج اسراره و علومه بحيث لاتتمكن بدونها لأنّها من نوع هذا العالم نزلت اليه فيها فكانت مركباً لها يحملها الى بلد لم تكونوا بالغيه[1] الّا بشق الأنفس فمنها ركوبهم و منها ياكلون ، فتوصل بها الى ما فيه[2] من العلوم و تركبها الى ما سواها لادراك ما استتر فيه و الحساسة ايضاً اثر للقدسية لأنها صفتها و ظهورها بها خلقت من فاضلها اى من شعاعها فاذا نسبتها اليها كان نسبة النور الى المنير و كذلك الناطقة القدسية بالنسبة الى الملكوتية الالهية فلاتكون هذه الثلاث من حقيقة واحدة كما ان الأثر لايكون من حقيقة المؤثر و قولى نعم اذا نظرنا بنظر آخر الخ ، اريد به انا اذا لم ننظر الى حقايقها و نظرنا الى ما يصدق عليها من معنى الوجود المعبّر عنه بالفارسية بهستي و هو المعنى اللغوى او الكون فى الأعيان و ان كل ذلك من مراتب الوجود لا فرق فيه بين الذات و الصفة و المؤثر و الأثر و العين و المعنى فإنّ الوجود بالمعنى الذى ذكرنا صادق على الكل و الوجود حتى بالمعنى المذكور كله شعور و حيوٰة كما برهنّا عليه فى بعض مسائلنا و مباحثاتنا الّا انّ ذلك فى كل شيء بحسبه لأنه انما اختلف حال شعور مراتبه مراتبها و حيوٰتها لاختلاف مراتبها فى القرب و البعد من المبدأ صحّ اطلاق الاتحاد عليها و انها من حقيقة واحدة و هى الحقيقة المرادة من مطلق هستى او

---

[1] (لم تكن بالغة له نسخة . م . ص)

[2] (فتتوصل بها الى ما فيها نسخة . م . ص)

الكون فی الاعيان الّا انّ القوم حين قالوا انها من حقيقة واحدة مايريدون به الا انها كلها داخلة تحت جنس واحد و قد بيّنّا لك بطلان قولهم كما سمعت فانظر الی ما قال و لاتنظر الی من قال.

قلت: الفائدة السادسة فی الاشارة الی القسم الثالث و هو الوجود المقيّد اوّله الدُّرَّة و آخره الذّرّة.

اقول هذا القسم الثالث من اقسام ما يعبّر عنه بلفظ الوجود كما اشرنا سابقا الی انها ثلاثة: الأول الوجود الحق و نريد به ما يعرف به الوجود الواجب الحق عز و جل و هو المسمّی بالوجه و بالمقامات التی لا تعطيل لها فی كل مكان و بالعنوان و بالوصف الذی ليس كمثله شیء و الثانی الوجود المطلق و نريد به الوجود الممكن الراجح الوجود و هو فعل الله و مشيته و ارادته و ابداعه مع ما تقوم به من اثره و متعلقه من الحقيقة المحمديّة و فلك الولاية المطلقة و الماء الذی به حيوٰة كل شیء و الثالث الوجود المقيّد ای المتوقف فی وجوده علی شیء و اوله العقل الكلی اعنی عقل الكل و معنی هذا ان ما سوی الله عز و جل شخص واحد له عقل واحد و هو هذا العقل و هذا معنی قولهم عقل الكل و ليس المراد ان معنی الكل ان كل واحد واحد مما سوی الله تعالی فردٌ من افراده و ان هذا العقل عقل تلك الأفراد علی سبيل الانبساط عليها بحيث يكون كل منها له منه حصّة تساوت الحصص ام اختلفت او انه علی جهة البدلية بل هی كلها شخص واحد له عقل واحد و هذا العقل اول مخلوق من المخلوقات المقيّدة ای المتوقفة فی وجودها علی شیء و هو الدُّرّة المذكورة فی المتن بل فی كثير من الأخبار و لهذا رووا اول ما خلق الله العقل و رووا عنه صلی الله عليه و آله انه قال اول ما خلق الله عقلی و روينا ان الله عز و جل خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش الحديث، و آخره ای آخر الوجود المقيّد تقريباً الذَّرّة و هی الواحدة من الهباء و يراد بها الثری او ما تحت الثری يعنی ان الوجود المقيد اوّله فی البدء و العلو العقل و آخره فی اسفل الثری و هو عبارة عن اللوح المكتوب فيه صور الباطل اعنی الذی صدره سجين كلا ان كتاب الفجار لفی

سجين و سجين تحت الملك الحامل للأرضين السبع و فوق الثور و الثرى تحت الطمطام اعلى[١] الظلمة التى تحت جهنم التى تحت الريح العقيم التى تحت البحر الذى تحت الحوت الذى تحت الثور و الثرى فى مقابلة اللوح المكتوب فيه صور الحق اعنى الذى صدره عليون ، كلّا انّ كتاب الابرار لفى عليين و ما تحت الثرى هو مبادى تلك الصور (الصورة خ‌ل) الباطلة و هى فى مقابلة الركن الأصفر الأسفل عن يمين العرش تحت العقل و العقل هو الركن الأعلى عن يمينه و فى هذا الركن الأصفر مبادى الصور الحقة فهى فى مقابلة ما تحت الثرى فقولنا و آخره الذرّة جار على الجارى على الألسن فى مكالماتهم و الا ففى الحقيقة انه اذا كان اول الوجود المقيد العقل يكون آخره ما يقابل العقل و هو الجهل و هو تحت ما تحت الثرى لكن لما كان فى كثير من المقامات لايثبت للعقل مقابل بل ربما[٢] اطلق المقابل على ما تحت الثرى الذى هو مقابل للروح بلحاظ ان الروح كثيراً مّا يطلق و يراد بها العقل كما فى قوله صلى الله عليه و آله اول ما خلق الله روحى ، على احد الاحتمالين احدهما ان المراد بالروح العقل و انه بمعنى قوله صلى الله عليه و آله اول ما خلق الله عقلى و ثانيهما ان المراد بها هو معنى نفسها البرزخى و ان اوّليّة الروح اضافية و يؤيّد ان الآخر هو ما تحت الثرى مع القول بعدم المقابلة للعقل ان الذرة لم يرد بها النملة الصغيرة كما فى اخبار التكليف الأوّل و هم كالذر يدبّون و انما يراد بها واحدة الذر الذى هو الغبار الظاهر فى شعاع الشمس المارّ من الرواشن فى البيوت و ذلك ليس مثالا للثرى فإنّه مقابل للنفس الكلية و فيه صور الباطلة المجتثة تامّة الشكل كالصور (كالصورة خ‌ل) فى المرآة كما فى النفس الّا انّ ما فى النفس اصلها ثابت لأنّها صور الحق و ما فى الثرى اصلها مجتث فيكون مباديها التى فيما تحت الثرى المقابلة للروح مناسباً للآخرية فى مقابلة اولية العقل فافهم.

---

[١] (اعنى نسخة م س)

[٢] (مقابل ربما نسخة م س)

قلت و كيفية بدئه و هى انه قد اخذ اللهُ تعالى بفعله باسمه القابض من رطوبة هواء الجواز اربعة اجزاء قد صعِدت من ارض الامكان ارض الجرز و من هباء ارض الجواز جزءاً فقدّرهما فى تعفين هاضمة اسمه البديع فانحلّت اليبوسة فى الرطوبة و انعقدت الرطوبة باليبوسة فاتحدا و ذلك لما بينهما من المشاكلة.

اقول هذا اشارة الى كيفية تكوينه فى بدئه و هو دليل اِنّىٌّ نبه الله سبحانه بعض عباده عليه فى كتابه فقال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و بيّن هذا الصادق عليه السلام بقوله العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبية اصيب فى العبودية الحديث ، و لا ريب ان هذا استدلال بالعبودية المعلولة على الربوبية العلّة و بيّنه ايضاً الرضا عليه السلام بقوله قد علم اولو الألباب انّ (الاستدلالَ على خ ل) ما هنالك لايعلم الا بما هيٰهناه ، فتوصلنا بكيفية ما هيٰهنا على كيفية ما هنالك و هو ان الصانع اذا اراد صنع شيء عمل مادته التى يصنعه منها و هو الخلق الأوّل كصنع المداد للكتابة فإنّه الخلق الأوّل للكتابة ثم يأخذ منه فيصنع منه الكتابة و هو الخلق الثانى و الاشارة الى ذلك فيما نحن فيه انه قد اخذ سبحانه بفعله يعنى بمشيّته و اختراعه باسمه القابض و هو وجه المشية و ركنها الأعلى لأن اركان مشيته و اختراعه اربعة البديع و الرحمٰن و الباعث و القابض فالبديع له استعمالان قد يستعمل فى معنى البارد الرطب و قد يستعمل فى معنى الحارّ الرطب فاذا استعمل فى الحارّ الرطب كان بمعنى الرحمٰن و هنا استعملته بمعنى الرحمٰن الحارّ الرطب فلذا قلتُ فى تعفين هاضمة اسمه البديع ، لأن التعفين يعنى ما به الانحلال لايكون الا بالحرارة و الرطوبة اذ بهما يحصل الهضم و قولى باسمه القابض الذى هو علة الطبيعة الكلية اعنى الحارّ اليابس الذى بهما يحصل القبض قد اخذ سبحانه من رطوبة هواء الجواز اربعة اجزاء هى المادة البسيطة فى الخلق الأوّل و نسبت تلك الأجزاء الى الهواء الذى هو الرطب الحارّ كناية عن الحيوٰة اذ الحيوٰة مادة كما سمعت من حصة الحيوان انها هى المادة و

حصة الناطق هى الصورة و هى اليبوسة فإن قلت ان الصورة عندك هى الأمّ و هى الباردة الرطبة فكيف قلتَ هنا هى اليبوسة قلت هذه لها[١] اعتباران فباعتبار حيوٰة الكون فى الخلق الأوّل تكون المادة هى الرطوبة لأنّها هى الذكر و انما الصورة حدود و تخطيطات ليس لها تأصل فى حيوٰة الكون و باعتبار حيوٰة العين فى الخلق الثانى تكون الصورة هى الرطوبة و آية ذلك انما هى فى عمل المكتوم فإنّه فى التدبير الأوّل الذى هو عمل كونه و صنع مادته يكون الماء هو الذكَر و هو النار التى تكلسه فاذا فرغ من تدبير المادة و اخذ فى التزويج انعكست التسمية و كان الماء هو الأنثى الباردة الرطبة بالنسبة الى الذكر و كان الثفل الذى كان يسمّى بالأنثىٰ و هو البارد اليابس هو الذكر الحارّ اليابس فكذلك هنا فإنّ المادة هى الكون و لا حيوٰة بدونه فتنسب اليه الرطوبة و الحرارة ، و الصورة هيئة و الهيئة انما تتقوّم بالمادة فحياتها من المادة لا من نفسها فتنسب اليها اليبوسة و البرودة نعم هى فى الخلق الثانى تكون منشأ لحيوٰة جنينها الذى فى بطنها يعنى انّ احكام السرير مثلا انما تلحقه فى الصورة لا فى الخشب فحيوٰة السرير بها لا بالمادة يعنى باعتبار خصوص لحوق الأحكام به و الا ففى الحقيقة حيوٰة السرير و حيوٰة الصورة لاتوجدان بدون المادة فافهم و كون الأجزاء من رطوبة هواء الجواز اربعة كما مرّ جارٍ على مطابقة الوجود فى كونه مربعاً منقسماً على طبق اركان العرش اذ لو زادت على ذلك بعدت عن نسبة المشاكلة لعدم مشاكلة التراب و لو نقص عنها غلظ فخرج عن الاطلاق المعتبر (المعبّر خ‌ل) فى جزئية الغذاء قد صعدت من ارض الامكان انما صعدت بحرارة الاسم القابض و ارض الجرز اقتباس من قوله تعالى أولم يروا انا نسوق المآء الى الأرض الجرز يعنى بها الأرض المتهيّئة (المهيّئة خ‌ل) للنبات يعنى ارض القابليات و من هباء ارض الجواز يعنى به اليبوسة جزء لأنه كافٍ فى الاستمساك و فى حصول المشاكلة امّا الاستمساك فإنّ (فلانّ خ‌ل) المادة لاتتقوم الا بصورة

---

[١] (قلت هذا له نسخة . م . ص)

و لو نوعية او جنسية و هذا الجزء الذى هو اليبوسة كافٍ فى الاستمساك لأنه صورة للمادة التى هى الأجزاء الرطبة و كافٍ فى حصول مشاكلة الماء للتراب لذوبانه فى ذلك الماء فقدّرهما فى تعفين هاضمة اسمه البديع اى قدّر الأربعة الأجزاء من الرطوبة اعنى مادة النوع و الجزء الواحد الذى من اليبوسة اعنى صورة النوع و الأربعة اثر المشية و الجزء الواحد اثر الارادة ، و التقدير اول الخلق الثانى و هو مراعاة نسبة الرطوبة و اليبوسة كما ذكرنا و مراعاة مدّة مكثها فى الهاضمة و قدر حرارتها فى ايّ درجة من درجات الحرارة فانحلت اليبوسة اى الجزء اليابس فى الرطوبة اى الأجزاء الأربعة لغلبة الرطوبة على اليبوسة فى الابتداء و انعقدت الرطوبة يعنى الأجزاء الأربعة باليبوسة اى الجزء اليابس بمعونة حرارة الهاضمة لأنه قد تألف منهما حرارة و يبوسة فى الجملة فحصل بهما الانعقاد فى الجملة الذى هو هنا عبارة عن حصول غلظٍ مّا فيه بسبب ما انحل فيه من الجزء اليابس فاتّحدا بسبب انحلال اليبوسة بالرطوبة و انعقاد الرطوبة باليبوسة حتى كانا شيئاً واحدا يعنى ماءً مشاكلا اى له ملايمة مع الأجزاء الارضية بسبب الجزء الأرضى المنحل فيه و ذلك[1] بينهما من المشاكلة يعنى ان الرطوبة اتّحدت باليبوسة المنحلة فيها لما بينهما من المشاكلة تعليل للاتحاد و المشاكلة الجامعة لهما هى كون الماء باردا و كون التراب باردا.

قلت فارتفع من ذلك البحر سحاباً مُزْجىً فتراكم تحت المشية فانحلّ من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الارادة ماء فدفعه باسمه الباعث فوقع على البلد الميت و الارض الجرز و هى ارض الجواز و العمق الاكبر فانحلّ منه جزءانِ بما يشاكله من ارض ذلك العمق الاكبر بجزءٍ فاخرج منهما تلك الزروع و الثمرات.

اقول فارتفع من ذلك البحر اى بحر البخار الذى صعد بحرارة الارادة و جذبته المشية بالاسم القابض الذى هو روح الطبيعة الكلية سحاباً مزجىً اى

---

[1] (و ذلك لما نسخة. م. ص)

مرفوعاً الى العلوّ بالاسم القابض فتراكم يعنى صار بعضه فوق بعض حتى كان سحاباً ثقالاً تحت المشية يعنى فى الأوّل[1] الجبروت او فى البرزخ بين الجبروت و بين الامكان الراجح اعنى فى عالم الأمر الذى هو اول فائضٍ من الفعل الالهى فلما تراكم تحت المشية انعقدت ببرودة المشية سحابا فانحلّ من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الارادة اى توجه الطلب بارادة الصنع و الايجاد ماء و هو المادة النوعية فدفعه باسمه الباعث اى بالاسم الذى طبعه البرودة و الرطوبة اعنى طبع الحيوٰة لأن القوة الدافعة هى المركبة من البرودة و الرطوبة فوقع ذلك الماء المدفوع المساق على البلد الميت و هى الأرض التى لا نبات فيها و الأرض الجرز المتهيئة للنبات و تلك الأرض هى ارض القابليات التى اشار اليها تعالى فى تأويل آية بالبلد الميت و فى تأويل الأُخرى[2] بارض الجرز و المراد بهما ارض القابليات و هى ارض الجواز تحت الامكان الراجح و العمق الأكبر الفضاء الذى لا نهاية له مقدرة و هذا العمق وصف بالأكبر بالنسبة الى الأعماق التى دونه لا مطلقا فإنّ العمق الأكبر حقيقة مطلق[3] هو الفضاء للامكان الراجح و انما اكبرية هذا العمق اضافية و قد تقدّم انّا نريد بالامكان الراجح الفعل اعنى المشية و الاختراع و الارادة و الابداع و ما تحتها من افعاله عز و جل مكانها الامكان الراجح المطلق و العمق الأكبر المطلق و وقتها السرمد و يعبّر عنها بالوجود المطلق اى غير المقيّد بمعنى انه لم يتوقف فى وجوده و ايجاده على شىء غير نفسه لا كما يفهمه العوام من معنى وجوب الوجود الذى (الذين خل) يصفون به المعبود تعالى الله عما يشركون و سبحانه و تقدّس عما يصفون فإنّ الذى يشيرون اليه انما يصدق فى اعلى مراتب ما يشيرون اليه على عنوان فعله و اما الوجود المقيد الذى نحن بصدد بيانه فهو الذى يتوقف فى وجوده و ايجاده على

---

[1] (اول نسخة . م . ص)

[2] (اخرى نسخة . م . ص)

[3] (مطلقا نسخة . م . ص)

شيء غير نفسه يعني يتوقف في وجوده على مادة هي اثر للسابق عليها و هو المشية و الأثر هنا هو اول صادر عن المشية المسمّى بالماء الأوّل و النَّفَس الرحماني و الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله و يتوقف في ايجاده على المادة و القابلية التى هى الصورة و على الفعل و الوقت و الكمّ و الكيف و الرتبة و الجهة و المكان فانحلّ منه جزءان بما يشاكله يعني انّ الماء الذى وقع على الأرض الميتة و الأرض الجرز كان مركباً من اربعة اجزاء رطوبة و من جزء يبوسة فاتّحدا فكان[1] ماءً واحدا فلما وقع ذلك الماء الذى كان مركباً من جزءين على الأرض انحلّ منه اى من الماء الواقع الذى كان مركباً من الجزءين جزءان الخ و لهذا اتى بالتثنية فى بعض العباير يعني انحلّ من المجموع جزءان بما يشاكله من التراب و معنى المشاكلة اوّلاً انّ ذلك التراب بينه و بين ذلك الماء مقاربة من جهة البرودة الجامعة لهما و من جهة ان فى الماء جزءاً ترابيا و ثانياً انه حين كان الماء جزءين يجب ان يكون التراب الذى ينحل فيه ليصير منهما المادة الغذائية جزء اذ لو تساويا لما كان المجموع منهما مايعاً رقيقاً يجرى فى العروق و لو كان الماء ثلاثة اجزاء مثلا لرقّ الغذاء لقلّة الترابية فيضعف المغتذى به و يذوب لكثرة الماء و قلة الخليط[2] فيضعف تماسكه فمعنى المشاكلة فى هذين الأمرين التقارب فى الطبيعة و التقارب فى الصفة فاخرج منهما تلك الزروع و الثمرات يعني انه تعالى اخرج من الجزءين اعنى جزئى الماء و جزء التراب تلك الزروع و الثمرات و الزرع اشارة الى قوله تعالى أولم يروا انا نسوق المآء الى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه انعامهم و انفسهم افلا يبصرون و الثمرات اشارة الى قوله تعالى سقناه الى بلد ميت فانزلنا به المآء فاخرجنا به من كل الثمرات .

قلت و ما فضل من رطوبته بعد تقديره و سقيه فى ظلماتٍ ثلاثٍ يأخذه

---

[1] (فكانا نسخة م ص)

[2] (الخلط نسخة م ص)

بالاسم القابض مع قدرِ رُبعِه من لطيف هباء ارض الامكانِ و يعمل فيه كما مر ذلك تقدير العزيز العليم و هو قوله تعالى و الارض مددناها و القينا فيها رواسی و انبتنا فيها من كل شيء موزون.

اقول يعنى و ما فضل من رطوبة غذاء الزروع و الثمرات المشار اليها بعد ما يؤخذ منه لتقدير الغذاء و هو جزءان من الماء ينحلّان مع جزء من التراب و بعد ما يؤخذ منه لسقيه حتى يبلغ اوان تمامه فى ظلمات ثلاث متعلق لسقيه و الظلمات الثلاث ظلمة البطن و هى فى النبات بطن الأرض و ظلمة الرحم و هى فى النبات بطن ساق الشجرة و النخلة و عود السنبلة و ما اشبه ذلك و ظلمة المشيمة و هى فى النبات اكمام الطلع و عصف السنبل و ما اشبه ذلك و ما فضل من تلك الرطوبة بعد هذه الأمور اخذه باسمه القابض الذى هو روح اشعة الشمس التى تصعد الأبخرة من الأرض من الأنهار و البحار و الأرض الرطبة مع قدر ربعها من اليبوسة الى طبقة الزمهريرية فتعقدها سحاباً كما كان اوّلا ، هذا فى الشهادة و فى الغيب بهذا النحو الّا انّها هناك كلها معادن[1] مجردة عن المواد الجسمانية و المدد الزمانية سواء كانت ذوات ام صفات[2] ذاتية ام افعالية لأنّ الأشياء كلها مشتركة فى نوع الايجاد و التكوين على وتيرة واحدة و لكنها فى كل شيء بحسبه فيأخذ ذلك الفاضل عن التقدير و السقى فى الظلمات الثلاث بالاسم القابض مع قدر ربعه من لطيف هباء ارض الامكان لأنّ غير اللطيف لاينحل فى الرطوبة الا بعد تلطيفه و لكنه و ان امكن تلطيفه لكنه لايمكن اصعاده باشعة الاسم القابض مع بقاء مقتضى القوابل كما لايمكن اصعاد الصخرة[3] الكبار و الجبال بالأشعة الشمسية و ان امكن فى القدرة لكن مع تغيير مقتضى القوابل بان يجعل الجبل فى مقدار خفّة الذرّة و سهولة ذوبانها و

---

[1] (**كلها معان** نسخة . م . ص)

[2] (**ذوات ام صفات** نسخة . م . ص)

[3] (**الصخر** نسخة . م . ص)

انحلالها و هو سهل فى القدرة و لكنه لم يكن الثقيل حينئذٍ ثقيلاً و الصليب صليبا و قبض الشعاع قبض يسير [١] بل لا بدّ من تغيير الأشياء عما هى عليه و ذلك منافٍ لمقتضى الحكمة الاجراء (لأجزاء خ‌ل) الايجاد على مقتضى الأسباب ليصح الاستدلال لأولى الألباب و المراد بهذا الامكان الامكان الجايز الذى هو محل الكائنات لا الامكان الراجح الذى هو محل لمشية الامكانات فإنّ الامكان الراجح و ان كان محلاً لمشية الأكوان و لكنه ليس محلاً لمتعلقاتها من الكائنات لأنّ محل متعلقاتها من الكائنات هو الامكان الجايز و اما الامكان الراجح فهو محل لمشية الامكانات و لمتعلقاتها من الامكانات فانها لاتخرج عن الامكان الراجح فاذا البستها ثوب الكون نزل اللابس الى الامكان الجايز و بقى وجهه و اصله على ما هو عليه فى المحل الأعلى فاذا اجتمع الرطب مع اليابس انحلّ اليابس فى الرطب و انعقد الرطب باليابس و ذلك فى حالة الصعود ثمّ يتراكم و ينعقد سحاباً على نحو ما ذكرنا سابقا الى آخر التقدير و السقى فى الظلمات الثلاث و هلّم جرّا ذلك تقدير العزيز العليم و ذكر الآية الشريفة تنبيه على دليل ما ذكر من القرآن مثل قوله تعالى و انبتنا فيها اى فى الارض من كل شىء موزون اى مقدر و التقدير كما سمعت مما اشرنا اليه فيما سبق و براهين هذا من دليل المجادلة بالتى هى احسن مذكورة فى علم الطبيعى المكتوم من اراده طلبه من اهله و الله سبحانه ولىّ التوفيق.

قلت و هذا الماء النازل من السحاب المتراكم هو الذى ذكره الله عز و جل فى قوله تعالى و جعلنا من المآء كل شىء حىّ و هو الوجود المقيّد و هو من بعد المشيّة الى ما لا نهاية له من المشيّة و هذا الوجود المسمى بالماء على هذا النحو المذكور يكون فى كلّ شىء بحسبه.

اقول هذا بيان للوجود المحدث الذى منه خلق الأشياء و المراد به هو المادة الأولى لكل مخلوق لأنّ الذى فاض من فعل الله سبحانه هو النور الذى

---

[١] (قبضاً يسيراً نسخة. م. ص)

خلق منه الأشياء كما دلّت عليه النقول عن آل الرسول الفحول صلى الله عليه و آله و اشارت اليه طامحات العقول و قد قدّمنا سابقا انّ علامة المادة فى صنع الشيء ان تدخل عليها لفظة مِن عند التعبير عنها فتقول صغت الخاتم من فضة و صنعت الباب من الخشب و خلق الله ابن آدم من التراب و من آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون ، فالذى تدخل عليه مِنْ هو المادة و هذا بديهى لايحتاج الى تأمّل فظهر لمن نظر انّ اول فائض عن فعل الله هو المادة و هو الوجود ، و الماهية هى الصورة لأنّ الصورة هى المعيّنة و المشخصة و بها تكون الانيّة الاترى ان الخشب الذى هو مادة للباب لايكون باباً و لاتلزمه احكامه لأنه كما يصلح للباب يصلح للسرير و للصنم و ما لايختص بشىء لايخصص و ما لايخصص لاتكون عنه الانيّة كذلك الوجود فإنّه مادة تصلح لزيد و لعمرو و لايتعين لأحدهما الا بالصورة المعيّنة و هذا الوجود هو الوجود الذى ذكره الله فى كتابه على نحو الاشارة فقال تعالى و جعلنا من المآء كل شىء حىّ و ذلك حين اطلق تعالى الميت على القابلية التى هى الصورة فقال تعالى سقناه لبلد ميت يعنى به الماء و قال ايضا فاحيى به الأرض بعد موتها كان المساق الذى هو الماء الذى هو المادة التى هى الوجود اذ الشىء لايتكوّن و لايحيى الّا بمادة و هو اى الوجود المقيّد اوّله العقل الكلى الذى هو اول مخلوق و هو الدُّرّة من بعد المشية يعنى ابتداء كونه و تحققه مع اختلاف مراتبه و كون بعضها اثراً لبعض من بعد المشية و ظاهر هذا دخول الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله و ارض القابليات فى الوجود المقيّد و هو احد الاحتمالين و الاحتمال الآخر انّ الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله و ارض القابليات برزخ بين الفعل الذى هو الوجود المطلق و بين المفعول الذى هو الوجود المقيّد و وقته مركّب من السرمد و الدهر اعلاه من السرمد فعلى الاحتمال الثانى كما هو اولى ان الحقيقة المحمديّة و ارض القوابل لاحقتان بالفعل لتوقف ظهور الفعل عليهما و ان الوجود المقيّد اوله العقل الكلى و ان البعدية المذكورة اول ثبوتها وجود العقل و هو ما بعد المشية كما قلنا منبسطاً فى مراتب تطوّراته

الى ما لا نهاية له في رتبة[1] من المشية لأنه تنزّل الى ان وصل الى التراب حين قال له ادبر فادبر فلما قال له اقبل فاقبل اخذ يصعد في مراتب الاقبال فكان معدنا ثم كان نباتا ثم كان حيوانا ثم كان ملكا ثم كان جنا ثم كان انسانا ثم كان جامعا و هكذا الى المشية اى الى ما كان له من المشية لأنّ العقل لايصل الى المشية بغير واسطة و هذا الوجود اعنى المقيد المسمّى بالماء كما تقدّم فى كل شىء بحسبه ففى العقول نور مجرد عن المادة العنصرية و المدّة الزمانية و الصور الجوهرية و المثالية و فى الأرواح نور مجرد عن المادة العنصرية و المدّة الزمانية و الصور النفسية و فى النفوس كذلك لكنه ليس مجرّداً عن الصورة الجوهرية و فى الطبيعة نور احمر بسيط ذائب مجرد عن متممات قوابل الاجسام و عن المواد العنصرية و فى جوهر الهباء اى المواد المجردة عن الصورة المثالية نور منعقد لم تلزمه الصور المثالية و فى المثال ابدان نورانية لا ارواح لها اى ليس لها مواد جوهرية و لا جسمانية و فى الأجسام و الزمان و المكان انوار منعقدة لزمتها صورها و مدد مقدّرة و فراغات محدودة و فى العناصر طبايع متزاوجة و فى المعادن اصول من لطائف العناصر متألفة و فى النباتات لطائف اغذية نامية و فى الحيوانات شعلات فلكية حساسة و فى الصفات هيئات ذاتية و حركات فعلية و صور ظلية و امثال ذلك و كل هذه و ما بينها من الوسائط و البرازخ و الأسباب و الأوضاع و النسب من الوجود المقيّد لأنها مقيّدة فى ايجادها و تحققها باشياء من بعضها لبعض اقامها عز و جل بامره فى سبعة امور مشية و ارادة و قدر و قضاء و اذن و اجل و كتاب لو تخلف عنها شىء لم توجد فلذا كانت من الوجود المقيد.

قلت و مثاله اذا اردتَ ان تخبر من تخاطبه بقيام زيد اخذتَ من الهواء الذى هو امكان اللفظ هواء و هو مشتمل على اربعةِ اجزاء من الرطوبة الهوائيّة و على جزءٍ من اليبوسة الهبائيّة بالقوة القابضة الى جوفك الذى هو نقطة قلبك اى

---

[1] (رتبته نسخة. م. ص)

وجهه في الهواء فتؤلّف منهما بعد التقدير بالضغط و القلع و القرع حروفاً مشتملةً على الاجزاء الخمسة متّصِفةً بصفات مادّة مقصودك فتؤلّف منها لفظا هيئته كهيئة مقصودك فتدفعه الى الهواء الذى هو مكان امكانه فيقع جزءانِ من رطوبةٍ لفظك و هى مادّته المناسبة لمادّة مقصودِك و جزء من يبوسته و هى هيئته المناسبة لهيئة مقصودِك على ما يشاكله من ارض هذا العمق و الجرز و هو الهواء لأنه هو الذى يحفظ لفظك و يوصله الى اذن مخاطبك.

اقول قولى اخذت من الهواء الذى هو امكان اللفظ يعنى به ان الهواء المعروف بالنسبة الى اللفظ المعروف كالامكان بالنسبة الى المواد فإنّ اصول المواد الكونية منبثّة فى فضاء الامكان كالهواء الذى هو اصل مواد الألفاظ الصوتية فإنّه اى الهواء المنبثّة[1] فى فضاء الامكان و هو يشتمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية كما مر ذكره و هذه هى مادة وجود المادة النوعية للّفظ و صورتها النوعية التى بها تقوم المادة النوعية هى هذا الجزء اليابس فكانت المادة النوعية للأشخاص التى تحتها من هذين الجزءين اللذين احدهما الأربعة الأجزاء الرطبية و ثانيهما الجزء اليابس كما تكون المادة النوعية للكتابة من الزاج و العفص و اخذ ذلك بالقوة القابضة اعنى به الجذب الى جوفك و انما اوصلته الى جوفك بالجذب لتتمكن من اخراجه و دفعه الى فضاء الهواء بالتدريج ممتدا و تتمكن من تفصيله الى ما تريد من الحروف فتقطع منه الحروف التى تريد تأليفها للدلالة على مقصودك لما بينهما من المناسبة الذاتية و المطابقة الوصفية و بهذه الحروف التى هى مادة لفظك حيوٰته اى قوامه و حصول الدلالة به لما بينهما اى بين المادتين اعنى مادة لفظك و مادة مقصودك من المناسبة الذاتية و المطابقة الوصفية و بصورة لفظك حيوٰته بالمعنى المذكور لما بين صورة لفظك و صورة مقصودك من المناسبة الذاتية و المشابهة الصورية فتؤلف منهما بعد التقدير يعنى بعد تقدير الحروف بان تشتق من

---

[1] (الهواء منبث نسخة. م. ص)

الهواء ما يناسب المقصود من الشدّة و اللين و الجهر و الهمس و الاخفاء و الظهور و القلقلة و التفشى و ما اشبه ذلك و تؤلفها على هيئة المقصود فى حركاتها و سكونها و تقديم بعض و تأخير بعض كما قال اهل العربية ان مادة لفظ ضَرَبَ الفعل الماضى تدلّ على الحدث و هيئته تدلّ على الزمان و تقديرها فى اشتقاقها بالضغط يعنى تضييق المخرج كالشين و الصاد و القلع كالطاء و القاف و القرع كالميم و النون فاذا الّفت حروفا مشتملة على الأجزاء الخمسة اربعة المادة و واحدة الصورة متّصفة بصفات مقصودك كما ذكرنا فتؤلّف منها لفظاً هيئته كهيئة مقصودك فتدفعه الى الهواء الذى هو مكان امكانه و محل تكوينه فيقع يعنى من ذلك المؤلّف جزءان من رطوبة لفظك رطوبة الأجزاء الرطبة و جزء من يبوسة يبوسة الجزء اليابس علىٰ ما يشاكله الخ ، و فى بعض العباير من الرسائل اقتصرنا على ذكر الجزءين من الرطوبة قلنا فيقع جزءان من رطوبة لفظك بدون قولنا و جزء من يبوسة يعنى فيقع من ذلك المؤلف اى من مجموعه المركب من الخمسة المذكورة من رطوبة لفظك و انما قلنا من رطوبة لفظك مع ان فيه جزءاً يابسا لأنه انحلّ فى الرطوبة فكان ماءً مشاكلا كما مرّ و هى ان[1] المادة الرطبة التى هى الجزءان مادته المناسبة لمادة مقصودك اعنى الاخبار بقيام زيد على ما يشاكله يعنى يشاكل هذا الواقع من ارض هذا العمق و الجرز و هو الهواء كما مرّ مكرّراً لأنه يعنى الهواء هو الذى يحفظ لفظك و يوصله بدفعك و حماية العقل له عن التهافت و الفناء عند البُعد او شدّة الهواء او الحجاب فيما لايبلغ الافراط الشديد و يوصله اى يوصله[2] ذلك الهواء لأنه محله الذى يقوم به و ينتقش فيه صورته و يتموّج به الى ان يوصله بمعونة الدافع و الحامى و الحافظ الى اذن مخاطبك الذى تريد افهامه قيام زيد كما يأتى.

قلت ليرتسم فى الحسّ المشترك منه صورة مادة لفظك و صورة هيئته فإنّه

---

[1] (و هى اى نسخة . م . ص)

[2] (يوصل نسخة . م . ص)

للفظك كالام للجنين و كالارض للماء الذى ينزل من السحاب فينبت بـه النّبـات فوقع من لفظك ماء على ارض ذلك المعنى و هذا الماء هو الوجود لذلك المعنى و هو دلالة لفظك بمادّته و هيئته الواقعة فى الحسّ المشترك الذى هو الام فينبت المعنى فى بطن تلك الام و هو الخيال بذلك الماء الذى هو الدلالة و يحيى بهـا و لم يك ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئا لأن الشىء انما سمّى شـيئا لأنـه مُشَـاءٌ و المشية هى اصل الارادة فافهم.

اقـول نريـد ان الهـواء يحفـظ اللفـظ و يوصـله بواسـطة العقـل الـى أُذنـك ليرتسم من تلك الاصوات المصوّرة بالهيئات المحصوصة (بالهيئـة المخصوصـة خ ل) القارعة لطبل أُذنك باصوات حروف ذلك اللفظ فى الحس المشترك الذى هو برزخ بين الشهادة و الغيب صورة مـادة لفظـك و صـورة هيئتـه و هـى صـورة برزخية مكانها من ارض الاقليم الثامن و اسفلها على محدّب محـدّد الجهـات و اعلاها فـى اسـفل الـدهر متصـلاً بالجسـم الـذائب اعنـى جـوهر الهبـاء و المـواد الجسـمانية قبل تعلق الصور بها فإنّ الحسّ المشترك بالنسبة الـى مـا يقـع فيـه مـن صورة مادة اللفظ و هيئته بمنزلة الأمّ للجنين و بمنزلة الأرض بالنسـبة الـى المـاء النازل من السحاب لانبات النبات فوقع من لفظك ماء و هو دلالتـه علـى المعنـى على ارض ذلك المعنى و هـى الـنفس التـى هـى لـوح الصـور صـور المعلـوم[1] و المراد بالمعنى هنا ليس هو المعنى الاصـطلاحى الـذى يكـون فـى العقـل و هـو ذات نورانية مجردة عن المادة العنصـرية و الصـورة النفسـية و المثاليـة و المـدّة الزمانية و انما المراد بهذا المعنى ما ينتقش فى النفس مـن دلالـة اللفـظ و قابليـة النفس و هو يحدث فيها بعـد وقـوع دلالـة اللفـظ عليـه فـى الـنفس و لـيس هـذا المعنى قبل ذلك شيئاً اصـلا كمـا قـال الرضـا عليـه السـلام للمـأمون فـى بيـان ان الحروف ليس لها معان الا انفسـها قـال عليـه السـلام لأنّهـا[2] لا يؤلّـف منهـا ثلاثـة

---

[1] (العلوم نسخة م.س)

[2] (لأنه نسخة م.س)

حروف او اربعة او اقل من ذلك او اكثر الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك هـ، و ذلك لأن النفس متهيّئة لانتقاش الصور عند ادراك اسباب ايجادها فاذا ادركت اللفظ و هيئته بان وقع عليها دلالته انتقش فيها صورة ما دلت عليه دلالة اللفظ المسموع من صورة مادته و صورته كما مرّ فاللفظ كالسحاب و دلالة مادته و صورته كالمطر النازل من السحاب و النفَس هى الأرض الميتة فاذا نزل عليها الماء الذى هو الدلالة تنبت ارض النفس و قابليتها بثمرات الماء و هذا الماء هو الوجود الذى منه تكوّن ذلك المعنى لأنه هو دلالة اللفظ بمادته و هيئته على ذلك المعنى و هذه الدلالة هى الواقعة فى الحس المشترك ثم منه الى الخيال ثم منه الى النفس فالحسّ المشترك هو الأمّ اى امّ ذلك المعنى المتولد فى النفس من تلك الأم و الخيال هو بطن تلك الأم الذى ينبت فيه المعنى بذلك الماء الذى هو تلك الدلالة و يحيى بها لأنه هو شأن الماء و لم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئا كما سمعت عن الرضا عليه السلام و كيف يكون شيئاً قبل ان يكون مشاء لأنّ الشىء انما سمّى شيئاً لأنه مشاء و قد اشار الى هذا المعنى امير المؤمنين عليه السلام فى خطبة يوم الغدير و الجمعة فى الثناء على الله قال عليه السلام و هو منشئ الشىء حين لا شىء اذ كان الشىء من مشيته، فاشار عليه السلام الى جهة اشتقاقه من المشية و انما قال من مشيته و لم يقل من ارادته لأنّ المشية هى اصل الارادة.

قلت: الفائدة السابعةاعلم انه لما نزل الماء الاول المسمّى بالوجود المقيد على ارض الجرز تكوّن منه الشىء فى ستة ايام الكم و الكيف و الوقت و المكان و الجهة و الرتبة ليس شىء منها فى الظهور قبل الاخر و انما هذه مع المادة التى هى حصة الوجود و مع الصورة التى هى حصّة الماهيّة هى الشىء ظهر الجميع دفعة لأن كل واحد من هذه الثمانية شرط لكلها فى الظهور و الشىء الموجود مركب من الوجود و الماهية و الستة قيود مقوّمات لها.

اقول لمّا اشرنا الى تكوين الخلق الأوّل المعبّر عنه بالهيولى و بالمادة النوعية اشرنا فى هذه الفائدة السابعة الى تكوين الخلق الثانى الذى تلبس فيه

الأفراد و الحصص الصور الشخصية و هى رتبة القدر من الأفعال الالهية و فيه التكليف الأوّل و عالم الذر و السعادة و الشقاوة و الاجابة و عدمها فقلتُ ان كل شيء انما يتكوّن فى ستة ايام و ذلك من قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و قول الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبية اصيب فى العبودية ه، و قول الرضا عليه السلام قد علم اولو الألباب ان ما هنالك لايعلم الا بما هيٰهنا ه، فلما نظرنا الى الآفاق و الى انفسنا و الى العبودية التى هى كناية عن الآثار و الأعراض و الأظلة و الى الربوبية التى هى كناية عن المؤثرات و المعروضات و ذوى الأظلة و الى ما هيٰهنا وجدنا قول الله سبحانه خلق السمٰوات و الأرض فى ستّة ايام يعنى فى ستّ رتب العقل و النفس و الطبيعة و المادة و المثال و الجسم و قيل الفصول الأربعة و المادة و الصورة و وجدنا الانسان كذلك خلق فى ستة ايام اى فى ستّ رتب النطفة و العلقة و المضغة و العظام و يكسى لحما و ينشأ خلقا آخر بان تنفخ فيه روح الحيوٰة فعلمنا حيث كان الصانع عز و جل واحداً و الصنع واحداً ، ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة و قال ماترى فى خلق الرحمٰن من تفاوت و الحكمة فى الكل واحدة علمنا ان ما هنالك كما هيٰهنا كما ذكر الرضا عليه السلام فلذا قلنا فلما وقع الماء الذى نحن بصدد ذكره على ارض الجرز اى ارض القابليات تكوّن منه الشيء اى من الماء و من الأرض اذ الصورة منها فى ستة ايام يعنى فى ستّ رتب اليوم الأول يوم الكمّ و اريد به القدر الجوهرى اى قدر المادة قلةً و كثرةً لا الكمّ الاصطلاحى فإنّه من الأعراض و ان كان هو جسم نورانى لكن اهل البيت عليهم السلام يسمّونه ظل النور و انه عندهم بدن نورانى لا روح له اى لا مادة فيه و اليوم الثانى الكيف بجميع انواعه و اليوم الثالث الوقت فى كل شيء بحسبه فالأجسام وقتها الزمان و لطيفه للطيف الأجسام كمحدّد الجهات و متوسطه لمتوسطها كالأفلاك السبعة و كثيفه لكثيفها كالأرض و العقل و الروح و النفس و الطبيعة و جوهر الهباء اعنى المادة قبل تعلّق الصورة بها وقتها الدهر لطيفه للعقول اعنى

الجبروت و متوسطه للنفس و كثيفه لجوهر الهباء و المشية و الارادة و القدر و القضاء و باقي الأفعال وقتها السرمد لطيفه للطيفه كالمشية و متوسطه لمتوسطه كالقدر و كثيفه لكثيفه كالقضاء و الامضاء و اليوم الرابع المكان و هو ظرف للحالّ فيه و يكون من نوعه فكان السرمديات سرمدي و الدهريات دهرى و الزمانيات زماني و اليوم الخامس الجهة و هى وجه الشيء الى اصله و الى توجهه اليه و هى جهة الاستمداد من مبدئه و اليوم السادس الرتبة و هى مكان الأثر من مؤثره فى القرب و البعد و هذه الستة المسمّاة بالأيام هى اطوار المحدث كما قال تعالى و قد خلقكم اطوارا و ذلك جارٍ فى كل مخلوق و هى متممات للقابلية و الصورة و لهذه الستة لواحق و توابع و متممات لها و مكملات و هى كثيرة و اصل اللواحق الوضع بانواعه الثلاثة الّا انّ النوع الأول و هو الكون فى محل يدخل فى المكان و اما الآخران و هما نظم اجزاء الشيء المصنوع و ترتيبها بالنسبة الى بعضها من بعض و الثانى نظمها و ترتيبها كذلك بالنسبة الى الأمور الخارجة عنه و الاذن اذ لايخرج المصنوع من كتم العدم الامكانى الى الوجود الكونى الّا باذن من الله و ان تمّت له جميع اسبابه بقى محبوساً على باب فوّارة القضاء الالهى حتى يؤذن له بالخروج و الأجل بمعنى انه يبقى محبوساً على الوقت المؤجل له و هو وقت الخروج من الامكان الى الكون و مدة بقائه في الوجود الكوني و وقت خروجه عن الكونى الى الوجود الامكانى و الكتاب بمعنى انه منذ نزل من الخزانة الأولى الى ان وصل الى عالم الكون و الظهور كل مقام مر عليه انتقشت فيه صورته من نوع ذلك المقام و رتبته و هذه الكتب هى خزائنه التى اشار تعالى اليها بقوله و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ماننزّله الا بقدر معلوم و منها النسب الخارجية و الاضافات و وجودات المقارنات و غير ذلك و هذه الأمور المتممات و اللواحق مع المادة و الصورة كل واحد منها وجوده شرط لوجود كلها فتلزمها المساوقة فى الظهور بحيث لايتقدم شيء منها على الباقين و لايتأخر و الشيء بقول مطلق مركب من الوجود و الماهية الّا انّ الماهية التى هى القابلية صورة ذلك الشيء و هذه

الصورة مركبة من حدود هندسية و تلك الحدود هى هذه الستة المذكورة و لواحقها المشار اليها و هذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد.

قلت و انما ذكرنا الستة خاصة لأن غيرها كالاوضاع و الاذن فى الظهور و اجل الفناء و الكتب الحافظة لهذه المذكورة من حيث هى حافظة و من حيث هى محفوظة و كالامضاء الذى هو شرح العلل و الاسباب و غير ذلك كلها راجعة الى السّتة.

اقول و انما ذكرنا السّتة خاصة لأن غيرها يرجع اليها و لو باعتبار و لأجل ان بعضها لما كان قد لايدخل ظاهراً فيها اى فى المقوّمات نبّهنا على بعض الذكر ليتوجه الأفهام الى دخولها من غير ان نطيل الكلام بذكر الدخول اذ ربما استلزم (يستلزم خل) التطويل او ذكر ما يتوقف فى بيانه على التطويل و نريد من الأوضاع ما هو اعمّ من الوضع الاصطلاحى المعروف من النسب و الاضافات و الاذن لها فى الظهور كما اشرنا اليه سابقا لأنّ الشىء اذا شاء الله كونه و اراد عينه و قدّر حدوده و قضى تركيبه بقى على باب الوجود المقيد واقفاً حتى يؤذن له فى الخروج من الامكان الى الكون و كذا كل جزء من اطواره فلايخرج من كونه الى عينه الا باذن و من عينه الى قدره و من قدره الى قضائه و من قضائه الى امضائه الّا باذن و اما الأجل فكما مرّ يعنى ان الشىء له فى كل طور من اطواره مدة من وقته من سرمد او دهر او زمان اذا قطعها خرج منها الى ما دونها فى ادباره و الى ما فوقها فى اقباله اذا جاء اجلهم فلايستأخرون ساعة و لايستقدمون و قولى و اجل الفناء ، شامل لكل مرتبة بمعنى انه اذا فنى اجل بقائه فى طور اذن له فى الخروج منه الى ما بعده صعوداً و نزولاً و الكتب الحافظة للشىء فى جميع اطواره عبارة عن نقش ذلك الطور فى اظهار لوح رتبته و ذلك النقش كتاب حافظ لما بعده محفوظ لما قبله و لذا قلنا من حيث هى حافظة و من حيث هى محفوظة و الامضاء اظهار ما قضاه (ما قضى خل) مبيّناً مشروح العلل و الأسباب ليستدل به على رب الأرباب و غير ذلك كالكتب المشار اليها سابقا و كالأوضاع و النسب و كلها راجعة الى السّتة المذكورة بنحو

ما قلنا.

قلت فلهذا اقتصرنا على ذكرها فى ذكر البدء لانّ الاوضاع لازمة للمكان و الجهة و الرّتبة و الاذن و الاجل لازمان للوقت و الكتب لازمة للستة و الامضاء لازم لما سبق و متفرع عليه لأن حصول هذه الستة للماهية و الوجود و لوازمها المشار اليها يلزم منه الامضاء فى الحكمة و يتفرع عليها و الباقى ان شاء الله تعالى نذكره فيما بعد.

اقول الوضع لازم للمكان كالوضع فى الجوهر الفرد لأنه بسيط فلايكون فيه ترتيب بين اجزائه فالوضع فيه انما هو المكان و يدخل قسمان[1] الأخيران و هما الترتيب بين اجزاء الشىء بعضها الى بعض و بين اجزائه و غيرها من الخارجة عنه كالقيام انما يتحقق اذا استقامت فقرات ظهره و كان رأسه مما يلى السماء و رجلاه مما يلى الأرض و لهذا لو استقامت فقرات ظهره و هو نائم فإنّه ليس بقائم اذ رأسه ليس الى السماء و رجلاه ليس الى الأرض فى المكان و الجهة فكان الوضع مستلزماً للمكان و الجهة و كذلك الرتبة و يلزم الأذن و الأجل للوقت اما الاذن فإنّه يقع فى انتهاء الوقت الأوّل و ابتداء الثانى و اما الأجل فقد اشير الى لزومه له فى الجملة سابقا و الكتب لازمة للستّة لأن كل شىء فهو كلمة مكتوبة فى محله و وقته بما هو هو و فى غيب محله و وقته بمثاله بما هو مثال و كلها من حروف اللوح المحفوظ و كلماته فالستّة كتب فى نفسها اذ الكتاب حقيقة هو النقش لا القرطاس كما قال تعالى و لو نزّلنا عليك كتاباً فى قرطاس و قال تعالى و كتاب مسطور فى رقّ منشور و اما الامضاء فلازم لما سبق من الكون و العين و القدر و القضاء اذ ما لم يمض لم يكن فلايتحقق شىء الا بالامضاء و لأنّ كل شىء لايخرج الى الوجود الكونى الّا و هو علة لشىء و معلول لشىء و دليل على شىء و مدلول عليه لشىء و ظل لمؤثره و ذو الظل لأثره فيكون فى نفسه شارحاً و مشروحا فيصدق عليه تعريف الامضاء فى

---

[1] (قسماه نسخة. م. ص)

حديث الكاظم عليه السلام و هذا معنى قولى و يلزم منه الامضاء فى الحكمة لأن ما لم يمض لم يكن فكونه دليل امضائه و قولى يلزم منه الامضاء فى الحكمة ، اشارة الى ان ما وجب بفعله لم يكن واجباً عليه اذ كل ممكن لايكون عنده تعالى واجباً فى حال و لم يخرج عن امكانه ابدا نعم قد يجب فى الحكمة كما اذا ترجح ايجاد الشيء فى نفسه او لشيء من معيناته فإنّه تعالى اجرى حكمته ان يوجده لطفاً لعبده و رحمةً له لأنه اذا ترجح ايجاده بنفسه او بشيء من معيناته فقد سأل الكريم الوهّاب بصدق قابليته فاتى الدعاء من بابه فوجب فى الحكمة بجريان اللطف و الرحمة ان لايردّ سائله لوعده فى صادق كلامه ادعونى استجب لكم فهذا معنى لزوم الامضاء فى الحكمة لأنه فيما نحن فيه اذا قضى شيئا فقد تمت قوابل اكوانه اعنى الكون و العين و القدر و القضاء فحين تمت الأكوان و قوابلها بامضاء كل منها استحقت اظهارها مبيّنة مشروحة العلل فى الحكمة فلزم فيها الامضاء لأنه فى آخر مراتب الشيء متفرّع عليها و الباقى من المتممات و المعيّنات ان شاء الله نذكره فيما بعد لأنى كنت عزمت على ذكر اشياء من الأسباب حين كتابة الفوائد ثم عدلت عن ذلك لأن فى بعضها ما تنحطّ عن نيله الأفهام .

قلت ثم اعلم انه قد اختلف فى الشيء اختلافا كثيراً و يرجع ذلك الى اربعة اقوال و لا عبرة بذكر غيرها الاول ان الشيء هو الوجود و الماهية عرض حال بالوجود الثانى ان الشيء هو الماهيّة و الوجود عرض على الماهية الثالث ان الشيء هو الوجود و الماهيّة انما هى بتبعيّة الوجود الرابع ان الشيء هو الوجود و الماهية فهو مركّب منهما .

اقول اعلم ان الأقوال فى ان الوجود و الماهية ما هما و ان الشيء هل هو احدهما و ایّ شيء هو ام هما معاً متكثرة جدا من اراد ان يعرف كلام امير المؤمنين عليه السلام العلم نقطة كثّرها الجاهلون او الجهّال على اختلاف

الرواية[1] فلينظر الى تلك الأقوال فی کتبهم و النقطة التی فی هذه المسألة ما اخذ عن العلماء الذین لایجهلون و الذاکرین الذین لاینسون و المعصومین الذین لایخطئون صلی الله علیهم اجمعین و الاشارة الی ذلك علی جهة الاختصار و الاقتصار ان الوجود هو الفائض عن فعل الله سبحانه لا من شیء فیجب ان یکون جوهرا اذ لو لم یکن جوهراً لکان عرضا للانحصار فیهما و لو کان عرضاً لاستلزم سبق معروضه و الوجود منه خلق جمیع المخلوقات و قد قدّمنا ان مدخوله[2] لفظة مِنْ فی نحو هذه العبارات التی تبین بها المقاصد هو المادة کما تقول صنعت الخاتم من الفضّة و البابَ من الخشب و قد صرّح بذلك الصادق علیه السلام فی الحدیث الذی سبق و لأنّ السابق من اجزاء الشیء یجب ان یکون اقوی ذاتیاته و لایصحّ غیر هذا فاذا تحقق انّ کل ممکن زوج ترکیبی وجب ان یکون الممکن المخلوق مؤلفا و التألیف لایکون بلا مادة یؤلف منها فهی سابقة علی التألیف و التألیف هیئة تحدث للمؤلف فثبت ان کل ممکن مرکب من مادة و صورة یحدثها الصانع فی المادة و المادة هی اوّل ما یوجد بنفسها فهی الوجود عند من له وجدان و الماهیة هیئة ذلك الوجود ثمّ الخلق قسمان خلق اول و هو خلق المادة کعمل المداد للکتابة و خلق ثانٍ و هو عمل الکتابة و هذا هو العلم بالوجود و معرفته و هو نقطة و اما ان الممکن زوج ترکیبی فهو حق و لکن المطلوب معرفة ذلك و العلماء و الحکماء اختلفوا فی الشیء الممکن ما هو هل هو الوجود و الماهیة عرض حالّ بالوجود و هذا قول اهل التصوّف و اکثرهم علی ان الوجود هو الله و انه تعالی یتطور بالأطوار الخلقیة و یلبس الصور و یخلعها من غیر ان یتغیر فی نفسه قال شاعرهم :

و ما الناس فی التمثال الّا کثلجة و انت لها الماء الذی هو نابع

و لکن یذوب الثلج یرفع حکمه و یوضع حکم الماء و الأمر واقع

---

[1] (الروایات نسخة . م . ص)

[2] (مدخول نسخة . م . ص)

و قال بعضهم ان وجود الأشياء هو المشية و قد اشار الرضا عليه السلام الى ذلك في الردّ على سليمان المروزى قال عليه السلام هذا قول ضرار و اصحابه فانهم يقولون ان المشية تأكل و تشرب و تنكح و تحيي و تموت هـ، نقلت بعض معناه و هذا القول بوجهيه باطل و قيل الشيء هو الماهية و الوجود عرض حالّ بالماهية و هذا قول المشّائين و المتكلمين و هذا ايضاً باطل لأن الماهية هي هوية الشيء و انيته و لا يصحّ ان تكون سابقة على الوجود لأنها اذا جعلت اصلاً و الوجود عارضاً عليها وجب ان تكون سابقة على الوجود و لاتكون سابقة الا بوجود فيلزم التسلسل على انّا اذا رجعنا الى الضرورة وجدنا الماهية في السرير لاتتحقق قبل مادته و لاتوجد مع وجود المادة بل توجد المادة و لم يكن سريرا اذ لايتحقق السرير الّا بالصورة العارضة للماهية و هو على العكس مما قالوا و الا لوجدت ماهيته التي بالصورة حدثت قبل وجود الخشب الذى هو المادة فيلزم ان توجد الصورة قبل الخشب و ان تكون الصورة هي المعروض و المادة عارضا و الضرورة قاضية بوجود الخشب قبل السرير و بانّ ماهية السرير انما توجد بالصورة العارضة و بان العارض مسبوق بالمعروض و بانّ اوّل صادر من فعل الله هو المعروض و بانّ الانية و الماهية مسبوقة بالشيئية و الشيئية مسبوقة بالمادة التي هي متعلق الصنع فبالصنع حدثت المادة و في المادة حدثت الصورة التي بها الشيئية التي تلزمها الماهية و الانيّة فظهر لمن نظر ان الوجود هو المادة و ان الماهية هي الصورة و انها تابعة للمادة و المادة سابقة عليها و لاتكون الصورة معروضة للمادة و توهمهم ان الوجود و الماهية زايدان على المادة و الصورة توهم باطل لايكون جارياً عن حكمة و لا هدى و لا كتاب منير و كيف يقولون الانسان حيوان ناطق و يقولون هو حدّ حقيقي تامّ لأنه جامع لكل ذاتيات المحدود و يقولون حصة الحيوان هي المادة و حصة الناطق هي الصورة فاين الوجود و اَيْن الماهية فإن كانا خارجين عن الذاتيات فالشيء ليس هو الوجود و لا الماهية و ان كانا هما المادة و الصورة فالماهية ليست هي الشيء و الوجود عارض عليها كما ان الصورة ليست هي الشيء و المادة عارضة عليها و القول

الثالث ان الشيء هو الوجود و الماهية انما هي بتبعية الوجود اى انما حدثت بتبعية الوجود و الّا فليست من الشيء بل ليست مجعولة و لا شمّت رائحة الوجود فالشيء انما هو الوجود وحده و هو قول لبعض الاشراقيين و هذا القول مثل الأولين في البطلان لأن الماهية اذا لم تكن شيئاً لم يكن الممكن زوجاً تركيبيّا و ان كانت شيئاً و لكنها غير مجعولة فاسوأ حالا لأنه يلزمهم ان يكون الممكن بسيطاً و ليس زوجاً تركيبيا و ان كانوا يقولون انه هو مركب و لكنه من حادث و قديم فهو القول الأوّل او مثله في الفساد لأن القديم ينافيه مطلق التركيب و مجامعة الحادث و ان قالوا انها لم تكن بجعل مختص بها بل هي مجعولة بجعل الوجود فهذا باطل لأن الجعل في نفسه ان كان بسيطاً ليس له[1] الّا جهة واحدة و اعتبار واحد و حيثية واحدة فلايصدر عنه شيئان متضادّان فليست مجعولة اصلا فإمّا ان تكون قديمة و إما ان لايكون شيئا و كلا الأمرين باطل اذ القديم[2] ينافي التركيب و عدم كونها مجعولة بمعنى انها ليست شيئاً ينافي كون الممكن زوجاً تركيبيّا و ينافي كون الشيء شيئا اذ لا شيئية لمن لا ماهية له و الواجب تعالى ماهيته نفس وجوده لا انه لا ماهية له و اثباتها اعتباراً و ذهناً لا يثبتها خارجا و اذا لم يثبت خارجاً لم يكن الشيء ذا ماهية و ايضاً الشيء يصدر عنه ميلان متضادّان و ذلك يدل على كونه مركباً من ضدّين فإن زيداً يفعل الطاعة و يفعل المعصية و يقولون ان الطاعة تنشأ من الوجود و المعصية من الماهية فاذا لم تكن الماهية شيئاً كيف تصدر عنها المعصية و المعصية شيء فكيف يصدر الشيء (شيء خ ل) من لاشيء و القول الرابع ان الشيء هو مركب من الوجود و الماهية لأنه ممكن و كل ممكن زوج تركيبي و قد نصّ القدماء من الحكماء الالهيين ان كل حادث فله اعتباران اعتبار من ربّه هو حقيقة[3] من ربّه و

---

[1] (ليس له في نفسه نسخة . م . ص)

[2] (القدم نسخة . م . ص)

[3] (حقيقته نسخة . م . ص)

هو الوجود و اعتبار من نفسه و هو حقيقة[١] من نفسه و هو الماهية و هذا مما لا ريب فيه لأنه لو لم يكن هو[٢] جهة من ربّه لاستغنى عنه سواء اريد بالجهة مادته و ايجاده ام احدهما و لو لم يكن[٣] جهة من نفسه لم يكن هو ايّاه بل لم يكن شيئاً اصلا اذ جهته من نفسه هى شيئيته و هويته و انيته و كل ما يرد على الأقوال الثلاثة المتقدمة فهو دليل لهذا القول و هو الحق و الجامع لثبوت التركيب هو ان الشىء المخلوق لا يتحقق الّا بفعل و انفعال و الفعل من الفاعل و الانفعال من نفس المخلوق و ذلك مثل خَلَقَهُ فانخلق فالوجود الذى هو المادة مِن خَلَقَ و هو الذى من ربّه و الماهية التى هى الصورة مِن انخلق و هو الذى من نفسه و حيث لا يتحقق الفعل الا بالانفعال كالكسر مع الانكسار لا يتحقق الوجود الّا بالماهية فإن فهمت الحق من هذه العبارات المكرّرة المرددة فانت من الواصلين اليه فى المسألة و الا فلا تفهم من غيرها.

قلت لأن الوجود شرط كونه صدوراً و استمراراً الماهية و الماهية شرط تكوّنها انصداراً و استمراراً الوجود فما داما موجودين منضمين فالشىء موجود و لا شيئية للشىء مع فقد احدهما و لا للاخر و الوجود مادة لنفسه و صورته لنفسه ارتباط الماهيةِ به و الماهيةُ مادّة لنفسها و صورتها ربطُ الوجود بها قال الله تعالى هن لباس لكم و انتم لباسٌ لهنّ فهما الشىء فهو مركب منهما ابداً.

اقول بعد ان ذكرت ان الشىء هو الوجود و الماهية و انه مركب منهما ابدا اذ لا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر لأنّ كل شىء ممكن زوج تركيبى ذكرت بعض ما يتفرع على ما ذكرنا و بعض اسباب ذلك و جواب اعتراض اورد على قولنا انّ كل ممكن زوج تركيبى يعنى انه مركب من مادة و صورة و هو انّه اذا قيل كل ممكن مركب من المادة و الصورة يعنى الوجود و الماهية فالوجود

---

[١] (حقيقته نسخة . م . ص)

[٢] (لو لم يكن له نسخة . م . ص)

[٣] (و لو لم يكن له نسخة . م . ص)

نفسه ممكن فهو اذاً مركب من المادة و الصورة ، و الماهية نفسها ممكنة فهي اذا ايضاً مركبة من المادة و الصورة بل و الصورة في المرآة ايضاً مركبة من المادة و الصورة و يلزم التسلسل و الجواب امّا عن الأوّل يعني ان احدهما لا يتحقق بدون الآخر لا في اصل صدوره و لا في استمراره فلأنّا قد قرّرنا انه لا يمكن تحقق الممكن المخلوق بدون الاعتبارين اي اعتبار من ربّه و اعتبار من نفسه و هذا اللحاظ جارٍ معتبر في صدور الشيء و استمراره لأنه متقوّم بفعله قيام صدور في الصدور و في البقاء كما ترى من تقوم النور بالمنير و الصورة في المرآة بالمقابلة و اما الجواب عن تقوّم احدهما بالآخر و انه لا يمكن ان يكون المخلوق بسيطاً مطلقا فلأنّ المخلوق لما لزم ايجاده الفعل و الانفعال و هما متضادان لأنّ الفعل من الفاعل و الانفعال من المفعول او الفعل بالتكوين نازل من العالي الى السافل و الانفعال بالتكوّن صاعد من السفل الى العلو و الفعل جهة الفناء الذي هو البقاء و الانفعال جهة البقاء الذي هو الفناء و الفعل منشأ الفقر الذي هو الاستغناء و الانفعال منشأ الاستغناء الذي هو الفقر و الفعل مبدأ الموافقة و الطاعة و الانفعال مبدأ المخالفة و المعصية تعذّر قيام الشيء المحدث بدون ما لا يتحقق الّا به من نحو ما ذكرنا اذ البساطة تنافي اختلاف الجهتين اللتين لا ينفكّ الحادث عنهما و لو شاء الله شيئاً كان ما شاء و لكنه بطور فوق طور ما تدركه العقول و الى عدم ايجاد بسيط و الى امكانه في مشية الله اشار الرضا عليه السلام بقوله ان الله لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه ه‍ ، و امّا ان كل واحد منهما مركب من المادة و الصورة حتى الصورة في المرآة مركّبة من المادة و الصورة فلأنّا قلنا انّ واحداً منهما لا يقوم (لا يكون خ ل) بدون الآخر فاذا اعتبرنا الوجود نفسه ليتحقق في التعبير عنه و في المفهوم و في الذهن كانت مادته نفسه و صورته انضمام الماهية اليه امّا في التعبير عنه فلأنّك تقول وجود فتظهر بافراده انيّته و هي الماهية فلأنها لازمة له لا ينفكّ عنه[1] اذا اعتبر له

---

[1] (فانها لازمة له لا يمكن انفكاكها عنه [illegible])

اعتبار من نفسه لأنه هو الماهية كما مرّ و اذا اعتبرنا الماهية نفسها كذلك كانت مادتها نفسها و صورتها ربط الوجود بها بمعنى[1] اذا ذكرت فى العبارة عنها و فى مفهومها و فى الذهن لزمها نوع وجود ما تلبسه و تظهر به فى كل ما ذكرت به و ما ذكرت به هيئة لها فهو صورتها و اليه الاشارة فى التأويل هنّ لباس لكم و انتم لباس لهنّ و هذا فى تاويله و التمثيل به على حدّ ما ذكرنا فى امر الوجود و الماهية و الأصل فى الأسباب و المسببات اذا ترامت صعوداً و نزولاً انتهت الى التضايف و التساوق فى الظهور فينقطع الترامى المذكور لأنه اذا فقد احدهما فقد الآخر و اذا وجد احدهما وجد الآخر هذا فى الشيء التام المركب منهما فإنّه انما يكون الوجود مادة و الماهية صورة ما داما موجودين منضمين يلحظ احدهما مع الآخر فى الشيء المركب منهما و اذا اعتبر احدهما كان مادته نفسه و لزوم الآخر له صورته كما قلنا و اذا جرّدا فى الذهن عن الرابط[2] بينهما كأن يتصور الوجود وحده و الماهية وحدها كان كل واحد منهما مادة نفسه و صورته هيئة (و هيئته خ ل) ذهن المتصور و لونه و صقالته و مثل هذا و آيته الصورة فى المرآة فإنّ من عرف احدهما عرف الآخر و من جهله جهل الآخر فمادة الصورة فى المرآة صورة المقابل المنفصلة اعنى ظل صورته اللازمة له و صورتها هيئة المرآة فى الاستقامة و الاعوجاج و لونها فى البياض و السواد و صقالتها فى الصفاء و الكدورة فلم يكن شيء من الممكنات الّا و هو مركب من المادة و الصورة فالمادة هى الوجود و الصورة هى الماهية فمن قال بغير هذا من المؤمنين فاسأل الله ان يصلح وجدانه و يعرّفه مذهب ساداته عليهم السلام.

قلت فالوجود جهة فقره الى الله تعالى و هو جهة استغنائه و الماهيّة جهة استغنائه و هو جهة فقره فافتقاره استغناء و وجود و استغناؤه فقر و عدم فنظره بالفؤاد حق و بالقلب حقيقة و نظره بالتراب باطل و بالنفس سرابٌ و ذلك لأن

---

[1] (بمعنى انها [illegible])

[2] (الترابط [illegible])

الوجود متقوّم بالوجود المتقوّم بالحقّ و الماهيّة متقوّمة بالوجود نفسه من دون الوجود المتقوّم بالحقّ وجدتُها و قومها يسجدون للشمس من دون الله.

اقول الوجود له معنيان[1]: الوجود الجنسي و هو الذى تؤخذ منه حصّة و تضاف اليه من الصورة النوعية اعنى الماهية حصة فيتكون منه و من حصة الصورة النوعية مادة نوعية كالمداد المركب من الزاج و العفص و تسمّى[2] هذا الوجود الوجود الأوّل و هذه الماهية الماهية الأولى و المتكون منهما الخلق الأوّل و اذا اخذ من هذا المتكون حصة من هذا الخلق الأوّل الذى ربما نطلق عليه الوجود الثاني و حصة من الصورة الشخصية يكون منهما الشيء الشخصي او النوعي الاضافي او الجنسي الاضافي كل في مقامه و يسمّى هذا الوجود الذى اخذ منه حصة هي مادة للشخص بالوجود الثاني و الذى اخذ منه حصة الصورة بالماهية الثانية و المتكون منهما بالخلق الثاني و ثانيهما ان الشيء سواء كان شخصياً ام نوعياً ام جنسياً ان لوحظ انه نور الله و انه اثر صنع الله فهو وجوده[3] و لهذا يعرف به الله كما قال امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربّه، و ان لوحظ انه هو فهو ماهية و ظلمة لايجوز ان يعرف به الله سبحانه و الا لوقع التشبيه فالوجود حقيقة انه نور الله و اثر فعله لأنه حقيقة الشيء من ربه سواء كان في الخلق الأوّل ام الخلق الثاني و هو معنى قولنا فالوجود جهة فقره الى الله تعالى لأنه كالنور ليس له هوية الّا ظهور المنير به و اذا اعتبرت افتقاره الى الله سبحانه بحيث لايجد نفسه كان هو جهة استغنائه يعنى بالله لقوة قابليته لفعله تعالى حتى[4] لم يشهد له انية كنور السراج فإنّه نور بالسراج و ظلمة بنفسه و الماهية جهة استغنائه يعنى عن ربه بمعنى انه ينظر الى نفسه و هذا هو جهة فقره لعدم قبوله للمدد بنظره الى نفسه و هو الماهية فافتقاره الى الله سبحانه

---

[1] (معنيان احدهما نسخة. م. ص)

[2] (نسمّى نسخة. م. ص)

[3] (فهو وجود نسخة. م. ص)

[4] (حتى انه نسخة. م. ص)

استغناء و وجود و استغناؤه عن الله لنظره الى نفسه فقر و عدم قال صلى الله عليه وآله الفقر سواد الوجه في الدارين ، فنظره اى نظر المرء مثلا بالفؤاد حق لأنّ الفؤاد هو النور الذى ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين و اصحاب التوسّم من الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين و هو الوجود الذى خلق منه و هو النفس اى الذات التى من عرفها عرف ربّه اعنى حقيقته من ربّه و هو الوجود و هو الوصف الذى ليس كمثله شيء اى وصف الله سبحانه نفسه لخلقه ليعرفوه بها بمعنى انه ليس كمثله شيء و لا شكّ انّ النظر بهذه العين حق عيانى و وجوب عنوانى لأنّ الحق نريد منه ما يعرف به الله سبحانه و يوصف به من العلم و القدرة و السمع و البصر التى هى ذاته و نظره بالقلب حقيقة لأنه انما يدرك ما كان من نوع المعانى المجردة عن المادة العنصرية و المدّة الزمانية و الصورة الجوهرية و المثالية و نريد من الحقيقة ما دخل فى الامكان من الحقايق و نظره بالتراب اى بالأجسام و الجسمانيات باطل بمعنى انه لايوصل الى معرفة المعالم الالهية و انما يدرك نوعه كما لو ادرك بنظره و بسمعه و بلمسه و بذوقه و شمّه او بمعنى ان نظره بالماهية باطل لأنّ الماهية التى هى الانفعال خلقت من اكثف الانيّات و اغلظها و هو التراب الذى هو اسفل الأجسام و العناصر و اشدّها ظلمة فيدرك بها الباطل لا غير و نظره بالنفس سراب يعنى انّ النفس لاتدرك الا الصورة التى لاتعرف بها البسايط الحقيقية انما تحدّ الأدوات انفسها و تشير الآلات الى نظايرها فإن كانت النفس هى الصدر فتنظر الى صور المعلومات الحقّة لأنّها تستمد من العقل اذ هى مركبة و هذه النفس ليست مرادة[1] و اما النفس المرادة هنا فهى الأمّارة بالسوء التى هى ضدّ العقل و هى وجه الماهية و وزيرها فلاتريد الا المعصية فاذا نظرت انما تنظر الى الباطل و لذا قلتُ ان نظر الانسان بالنفس سراب لأنّها تموّه الباطل فى صورة الحق كما توهم[2] السراب

---

[1] (ليست مرادة هنا نسخة م ص)

[2] (يوهم نسخة م ص)

الماء على الظمآن و انما قلنا ان نظر الانسان بالوجود حق الخ ، لأنّ الوجود الذى هو الفؤاد متقوم بالوجود الذى هو المشية المتقوم بالحق سبحانه اى متقوم بفعله و مشيته على ظاهر الحال تقوّم صدور بفعله و على الحقيقة فالمراد بالحق مجموع الفعل و ما تقوّم به اعنى المقامات و العلامات التى لا تعطيل لها فى كل مكان و الماهية انما قلنا بان نظر الشخص لها باطل لشدّة ظلمتها و بعدها عن النور الذى تدرك به الأشياء على ما هى عليه لأنّها فى تكوّنها متقومة بالوجود نفسه يعنى حقيقته من نفسه و هى الانيّة السوداء المظلمة فهى تنتهى اليه من هذه الحيثية لا من حيث كونه نوراً او اثراً للفعل فيكون اصلها مجتثا و مثالها فى نفسها و فى تقوّمها بالوجود بانتهائها اليه كمثل الظل من الجدار فإنّه فى نفسه من كونه ليس من الشمس و لايعود اليها و من كونه فى اصله من الجدار المظلم المكنىّ به عن نفس النور من حيث نفسه لا من حيث المنير فهو ينتهى الى الجدار و ان كان بالشمس و هو تأويل قوله تعالى وجدتها و قومها يسجدون للشمس من دون الله و قومها النفوس الأمّارة بالسوء فافهم.

قلت و هذا هو الهيولى للانسان و هو بمنزلة المداد المركب من صمغ و سواد و زاج و عفص و ملح و صبر و نبات و آس فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف و الاسم الوضيع و انما تميز بينهما الصورة الثانية اى الكتابة بهيئاتها و هى الماهيّة الثانية كذلك هذه الهيولى المركبة من الوجود و الماهيّة صالحة للمؤمن و الكافر و لاتتميّز الّا بالصورة الثانية التى هى الخلق الثانى و هى الماهية الثانية.

اقول المراد بالمشار اليه بهذا هو المركب من الوجود و الماهية التى هى انفعاله عند اول تكوّنه و ذلك فى الخلق الأوّل و هذا الوجود مادة الأشياء كما ان المداد المركب من الثمانية مادة للكلمات المكتوبة فهو بمنزلته فى التأليف و فى الايجاد منه لأن الوجود المذكور مركب من ثمانية اشياء وجود و ماهية و كمّ و كيف و وقت و مكان و جهة و رتبة كذلك المداد مركب من ثمانية اجزاء من صمغ ليربط بالقرطاس فلاينمحى و سواد ليكون له جرم لطيف يسهل حكّه لو

احتيج اليه و يلطف المداد مع زيادة تسويد و زاج ليحصل بحرقه للعفص (بحرقة العفص خ ل) سواد يزيد المداد ثباتا و عفص لتحرق[1] منه فيحصل منه مع الزاج سواد قارّ و ملح ليقطع لزوجته فيعينه على الجريان و صبِر بكسر الباء ليمنع الذباب بمرارته من الأكل و نبات ليكون برّاقا و آس ليكون شديد الجريان و الوجود تؤخذ منه حصة لخلق الأنواع من الكلى و لخلق الأفراد من النوعى فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف و الاسم الوضيع ما دام لم يكتب به سواء كان فى الدواة ام فى القلم كذلك الوجود المذكور صالح لأن يكون مادة للانسان الشريف اذا ضم اليه طينة اجابته الحسنى و للمنافق الوضيع اذا ضم اليه طينة عدم اجابته و انكاره السوءىٰ و المراد بالطينة التى اشرنا اليها الطينة المذكورة فى الأخبار و هى صورة اجابته و انكاره و منها داعى الخير اذا كانت مجيبة و داعى الشرّ اذا كانت منكرة و لهذا قلنا و انما تميز بينهما الصورة الثانية فى الخلق الثانى مثل الكتابة التى بها تتميز الحصص المأخوذة من المداد بهيئتها (بهيئاتها خ ل) اللاحقة لها و كذلك الحصص المأخوذة من الوجود المشار اليه اعنى الهيولى المركبة من الوجود و الماهية فإنّ الحصص المأخوذة منها تتمايز بما يلحقها من الهيئات كما يتميز الكافر من المؤمن بالمشخصات التى هى الماهية الثانية فإنّ الله سبحانه يقول كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين الآية.

قلت فسألهم لعلمه بهم حين سألوه ان يسألهم فقال لهم الستُ بربّكم و محمد نبيكم و على وليكم فقالوا باجمعهم بلى منهم مَن قالها مصدقا بلسانه و قلبه عن علم كما قال تعالى الا من شهد بالحق و هم يعلمون فخلقهم من صورة التصديق و المعرفة و هى الصورة الانسانية و هى هيكل التوحيد و هى من فلك البروج و هم المرسلون و الانبياء و الصديقون و الشهداء و الصالحون.

اقول فسألهم بايجادهم لعلمه الامكانى قبل سؤالهم باحتياجهم بقوابلهم

---

[1] (لينحرق نسخة م ص)

حين السؤال اى حين سألوا بقوابلهم ان يوجدهم و هو قولى ان يسألهم فقال الست بربكم لايجاد جسده و محمد (ص) نبيكم نفسه و على وليكم لايجاد عقله فقالوا باجمعهم يعنى الخلق بلىٰ منهم من قالها مصدّقا بلسانه و قلبه فحين صدّق بلسانه خلق جسده و حين صدّق بخياله و نفسه خلقت نفسه و حين صدّق بعقله و قلبه خلق قلبه اذ الشيء انما يخلق بقبوله حين يخلق لا قبله و لا بعده ثمّ دعاهم كما دعاهم اولاً فقال الستُ بربكم فشهدوا ان لا اله الا هو و محمد نبيكم فشهدوا انّ محمداً صلى الله عليه و آله رسول الله و نبيه و عليّ وليكم فشهدوا ان علياً ولى الله و ذلك باعمالهم فى المراتب الثلاث فكانت الدعوة الأولى بحكم ما بالقوة و الدعوة الثانية بحكم ما بالفعل و لا شك انّ ما بالقوة مسبوق فى اصل الكون بما بالفعل كالسنبلة فإنّ الحبة فى العود الأخضر تكون بالقوة ثمّ تكون فى السنبلة بالفعل و لا شكّ انّ الحبة الموجودة فى العود الأخضر بالقوة مسبوقة بالحبة التى زرعت فنبت منها العود الأخضر و السنبلة فما بالفعل سابق على ما بالقوة لأن ما بالفعل اقوى و اشدّ مما بالقوة و لايجوز ان يكون الفائض عن المبدأ الفيّاض اضعف مما يكون بعده و من اثره فافهم فاذا فهمت هذا فاعلم ان الوجود التشريعى روح الوجود التكوينى لتوقف الايجاد على القبول و القبول تشريعى يترتب عليه التكوينى فخلق سبحانه المجيبين باجابتهم المساوقة لكونهم عن علم بما اجابوا به و بصيرة قال الله عز و جل و لايملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الاّ من شهد بالحق و هم يعلمون فخلقهم من صورة التصديق و المعرفة و هذه الصورة هى الصورة الانسانية التى هى هيكل التوحيد و ذلك لأنّ هذه الصورة من حدود تخططت و تصورت خط التوحيد و خط العقل و خط العلم و خط العمل و خط التقوى و خط الطاعة و الرضاء بقضاء الله و قدره و امثال هذه من حدود الخير و صاحب هذه (هذه الصورة خ ل) انسان موحّد مؤمن عامل بعلمه مطيع لربّه و هو[1] المرسلون و الأنبياء و الصديقون و الشهداء و الصالحون

[1] (وهم [illegible])

و انما كان لهم الصنع الجميل لأن الله تعالى حين فرق الحصص المادية من الوجود جعلهم صالحين لقبول الخير و الشرّ و هو قول الصادق عليه السلام حين سئل عليه السلام كيف اجابوا و هم ذرّ فقال جعل فيهم ما اذا سئلوا اجابوا ه، و المراد بهذا المجعول هو الصلوح للخير و الشرّ و التمكين من فعل ذلك بما جعل لهم من الاستطاعة و القدرة و الآلة و تخلية السرب ثم كشف لهم عن الكتاب الأعلى و هو الصور المنقوشة فى عليين و عليون اعلى الجنة و هو باطن فلك البروج ، كلّا ان كتاب الأبرار لفى عليين و ما ادريٰك ما عليون كتاب مرقوم و تلك الصور صور الطاعات و صورة العلم و صورة الصلوٰة الصحيحة و صورة الزكوٰة و صورة الصيام و صورة الحج و صورة الايمان و صورة التسليم و صورة الرضا بقضاء الله و قدره و ما اشبه ذلك من صورة الاجابة بالطاعات ثم كشف لهم عن الكتاب الأسفل اعنى الصور المنقوشة فى سجين و هى الصخرة تحت الأرض التى ذكرها لقمان و هى ظاهر الثرى الذى تحت الظلمة التى تحت جهنم ، كلا ان كتاب الفجّار لفى سجين و ما ادريٰك ما سجين كتاب مرقوم و هذه الصور صور المعاصى صورة الجهل و صورة ترك الصلوٰة و صورة الصلوٰة الباطلة كصلوٰة المرائى و صورة منع الزكوٰة و افطار شهر رمضان عمداً للمقيم و صورة ترك الحج مع الاستطاعة و صورة الجحود و الانكار و الالحاد و صورة الأغراض و صورة عدم الرضا و ما اشبه ذلك فاوحى اليهم يا عبادى انى ادعوكم الى النجاة فمن اطاعنى البسه صورة اجابته من الصور التى رضيتها و جعلتها صور محبتى و رضائى التى بها يصل الى رضوانى و يسكن جنانى و من عصانى و لم يجب دعوتى البسه صورة جحوده و انكاره و استهزائه و استكباره من صور معصيتى و سخطى التى بها يصل الى دار غضبى جهنم فلما دعاهم سبق السابقون الى الاجابة ظاهراً و باطناً فخلق كل واحد من المجيبين باجابته الى الدعوة و تفاضلوا بنسبة مراتبهم فى السبق الى الاجابة و من لم يجب خَلَقَهُ من صورة عدم قبوله و اعطى كل ذى حق حقه و ساق الى كل مرزوق رزقه فتمت كلمته الحسنى عليهم اى على المجيبين بما اجابوا من العلم و العمل .

قلت و منهم من قالها بلسانه و قلبه منكِر مكذِّب غير قابل فخلقهم من صورة التكذيب و الانكار و الجحود و هى الصورة الحيوانية و الشيطانيّة و هم الكافرون و المنافقون و اتباعهم ممّن تبيّن له الهدى فاعرض عنه و هى من طينة خبال و هى سجّين و انما كانت فى الدنيا صورهم صور الانسان لاجابتهم باللسان الذى هو الادنى و فى الاخرة تسلب منهم و تظهر صورهم الحقيقيّة التّابعة للقلب.

اقول من قالها اى كلمة الاجابة بلسانه و قلبه منكر مكذّب مستهزئ خلق ظاهره فى الدنيا على الصورة الانسانية لاجابته بلسانه الذى يدل على ظاهره و امّا قلبه فإنّه لما كان منكراً مكذباً لما اجاب به بلسانه فخلقهم فى بواطنهم بصورة التكذيب و الانكار و الجحود و هى الصورة الحيوانية الشيطانية لأن حدودها التى تقومت بها كما ذكرنا قبل هذا لتقومها بحدّ الجحود و حدّ الانكار و حدّ ترك الصلوٰة و حدّ ترك الزكوٰة و حدّ ترك الصوم و حدّ ترك الحج و ما اشبه ذلك و هؤلاء هم الكافرون و المنافقون و المشركون و كل من انكر الحق من الأولين و الآخرين و اتباعهم ممن تبين لهم الهدى فاعرضوا عنه من الأتباع لأن المتبوعين لايكون من لايتبين له الهدى منهم فلانريد بالتقييد الا الأتباع اذ منهم من لايتبين له الهدى و هم من اهل القسم الثالث كما يأتى و هذه الصورة التى خلق منها هؤلاء اعنى اهل القسم الثانى و هم الكافرون و المنافقون و المشركون و اتباعهم الذين تبيّن لهم الهدى و هى طينة خبال و هى سجين التى تكتب فيها اعمال الفجّار و هى امثالهم فى اعمالهم و معنى كون كتاب الفجّار فى سجين انهم اذا عمل احدهم شيئاً من المعاصى فى السوق مثلا فانك اذا شاهدته لاتزال صورته و مثاله فى غيب ذلك المكان من السوق و وقته قائما كل ما التفتَّ بخيالك الى ذلك المكان و ذلك الوقت رأيت بخيالك صورة ذلك العامل للمعصية و مثاله عاملاً بتلك المعصية ابدا و لو رأيت آخر فى ذلك المكان و وقته او قبله او بعده عاملاً لشىء من الطاعات فانك كلما التفتّ بخيالك الى ذلك المكان و ذلك الوقت رأيت مثال ذلك الآخر يعمل تلك الطاعة فى غيب ذلك

الوقت و ذلك المكان و مثال عامل المعصية فى غيب ذلك الوقت و ذلك المكان الذى هو السوق هو (هو مكان خ‌ل) من سجين يعنى ان المكان الذى فيه مثال عامل المعصية من غيب السوق هو مكان من سجين الذى هو كتاب الفجّار و المكان الذى فيه مثال عامل الطاعة من غيب السوق هو مكان من عليين الذى هو كتاب الأبرار فالأوّل هو تحت الظلمة التى هى تحت جهنم التى هى تحت ريح العقيم التى هى تحت البحر الذى هو تحت الحوت الذى هو تحت الثور الذى هو تحت سجين اعنى الصخرة التى قال لقمان فيها فتكن فى صخرة او فى السمٰوات او فى الأرض فهذا الكتاب اصله فى الثرى و وجهه فى سجين و الثانى اعنى الذى فيه مثال عامل الطاعة فوق الطبيعة التى هى فوق المادة التى هى فوق المثال الذى هو فوق الجسم الذى هو فوق محدّد الجهات الذى هو فوق عليين اعنى باطن فلك البروج فهذا الكتاب اصلهٗ فى اللوح المحفوظ و وجهه فى فلك البروج و انت قد رأيتهما فى مكان واحد من السوق هذا عامل بالمعصية و هذا عامل بالطاعة و اذا التفتّ بخيالك رأيت المثالين فى مكان واحد و فى الحقيقة مثال عامل المعصية فى سجين تحت الملك الحامل للأرض السابعة و بينك و بينه اربعة آلاف سنة و خمسمأة سنة و مثال عامل الطاعة فى عليين فوق فلك البروج و بينك و بينه ثمانية آلاف سنة و انما كانت فى الدنيا صور المنافقين و الكفّار صور الانسان لأنّهم اجابوا بالسنتهم خاصة التى هى ادنى آلات المدارك و التبليغ فاذا كان يوم القيامة و انتقل الخلق عن الدنيا تخلّف عنهم ما ينسب اليها فتسلب عنهم الصورة الانسانية و تظهر صورهم الحقيقية التى هم عليها فى نفس الأمر و فى الواقع لأنّ كل شىء يرجع الى اصله و هؤلاء اعنى الكفّار و المنافقين الذين انكروا من بعد ما تبيّن لهم الهدى حين قال لهم الست بربكم قالوا بلىٰ فخلق صورهم الظاهرة من صورة الاجابة و هى الصورة الانسانية الظاهرية و حين قال لهم و محمد نبيكم سكتوا حيث (حين خ‌ل) ظنّوا انه تعالى مااراد بذلك خصوص طاعته بل انتقل منها الى طاعة رسول الله صلى الله عليه و آله و الرسول له ولايةٌ مّا الّا انّه مبلغ فيرجع امره و طاعته الى الخالق سبحانه لكن له تفضّل كما

حكى الله فى كتابه بقوله يريد ان يتفضل عليكم فسكتوا ليعلموا ما يستقرّ طلبه عليه فإن انتهى الى المبلّغ ربما يهون الأمر عليهم فيتداركوا الاجابة و ان تعدّى طلبه الى اعظم من ذلك انكروا الكل لأنه يكون اسهل من ان يكون بعد الاقرار بالكل فلما قال لهم و علىّ وليكم انكروا و قالوا قد رضينا بما طلب عنا اوّلا حتى توصل به الى ان يولّى علينا من يعمل بنا ما يراه فينا من الرأى و نحن لانرضى بذلك ابدا فحكم عليهم بانكارهم كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم.

قلت و منهم من قالها بلسانه و قلبه واقفٌ لم يقرّ و لم يجحد و هؤلاء خلقهم الله تعالى من الصورة الانسانيّة ظاهراً لاقرارِ اَلْسِنتهم و لم يخلق بواطنهم حتّى يقروا او يجحدوا فيخلقهم من حالهم و هم مختلفون فمنهم فى الدنيا و منهم فى البرزخ و منهم فى الاخرة فمن خلق باطنه انساناً دخل الجنةَ و من خلق غير ذلك دخل النار.

اقول هؤلاء هم القسم الثالث و هم الذين لم يقرّوا بقلوبهم و لم يجحدوا سواء اجابوا عن غير معرفة بالكل ام اجابوا بالبعض عن غير معرفة الّا انهم مجتمعون على وقف قلوبهم و هؤلاء عرضت لهم موانع فى طينتهم و هذه الموانع العارضة لها هى عوارضها الذاتية و الفعلية و النسبية و هذه العوارض مختلفة فى الشدّة و الضعف فمنهم من موانعه ضعيفة فتضمحل فى الدنيا فيقرّ فى الدنيا بقلبه و يلحق بالسابقين او ينكر فى الدنيا به و يلحق باضدادهم و منهم من موانعه متوسطة فى القوة و الضعف فيقرّ بقلبه فى البرزخ او ينكر و يلحق كل بنوعه و منهم من موانعه شديدة فيلهىٰ عنه الى يوم القيامة حتى تأخذ الأرض ما فيه من موانعه مع ما تعلّقت به من الأجسام الظاهرية و التعليمية فيجدّد له الخطاب التكليفى بمعنى انه يقع عليه لا بمعنى انه انقطع و اضمحل ثم حدث بل لأنه بقى بعد انقطاع المكلفين على انبعاثه فلم يظهر لعدم وجود مظهر يتعلق به فلما قامت القيامة و وجد المكلّفون و هم الذين لم يتعلق الخطاب الّا بظواهرهم اذ لا بواطن لهم و حينئذٍ زالت عنهم الحجب المانعة وقع عليهم

الخطاب الذى لم تظهر صورته فى الدنيا لعدم وجوده[1] القابل و لوجود المانع فلما زال المانع وجد القابل و لما وجد القابل وجد المقبول فإمّا مؤمن و إما كافر و قولى فخلقهم من حالهم اى خلقهم من الحال التى وقع عليهم فيها السؤال و هى اجابتهم بالسنتهم لاضطرارهم الى الايجاد فاذا كان يوم القيامة و اجاب منهم احد بقلبه خلق الله باطنه باجابته انسانا فكان مع المؤمنين فدخل الجنة و من انكر منهم بقلبه خلق الله باطنه بانكاره شيطاناً او حيوانا فكان مع الكافرين فدخل النار.

قلت فهذه الصور التى خلقت من الاجابة او الانكار هى الطينة و هى الام التى يسعد فى بطنها من سعد و يشقى فى بطنها من شقى و ذلك بعد ان اعلمهم بالطينة الطيبة التى هى الاجابة و الطينة الخبيثة التى هى الانكار و انه سبحانه لايخلقهم الّا على ما هم عليه و لو خلقهم على غير ما هم عليه لم يكونوا ايّاهم بل كانوا غيرهم.

اقول يعنى انّ الصورة التى خلقهم فيها و منها و عليها هى الطينة التى خلق الله تعالى المسؤولين منها فالاجابة لدعوة الله عز و جل هى الطينة الطيبة التى خلق الله المؤمنين منها و اقامهم فيها و اقرهم عليها لميلهم اليها و الانكار لما دعى اليه هو الطينة الخبيثة التى خلق الكافرين منها و اقامهم فيها لمحبتهم لها و اقرهم عليها لميلهم اليها و الصورة كما تقدّم هى الأمّ كما قال صلى الله عليه و آله السعيد من سعد فى بطن امه و الشقى من شقى فى بطن امه ، اذ الأمّ هى الصورة لأنّها هى صورة عمله لأنه عز و جل لايخلق الخلق الا على ما هم عليه و الذى هم عليه عملهم و وصفهم و هو سبحانه سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم و لأجل انه تعالى لايخلقهم الا على عملهم الاختيارى كما قال بل طبع الله عليها بكفرهم خلقهم على ما هم عليه و لو خلقهم على غير ما هم عليه اعنى بغير اعمالهم لما كانوا اياهم بل يكونون غيرهم لأنّ صورهم غير صورهم بل هى صور غيرهم

---

[1] (وجود نسخة . م . ص)

فهم غيرهم كما لو خلق السعيد بصورة الشقى و الشقى بصورة السعيد لم يكن السعيد سعيداً و الشقى شقيا حيث اثبت للسعيد الشقاوة و للشقى السعادة فيمتنع الايجاد لعدم جريانه على مقتضى الحكمة و لجريان عدمه حينئذٍ على مقتضى الحكمة و الصنع على غير مقتضى الحكمة انما يكون للحاجة اليه او الظلم و اذا انتفيا عن الغنى المطلق عز و جل لم يحسن الايجاد الّا على خلقهم على ما هم عليه لا على غير ما هم عليه.

قلت و لو لم يقبلوا و خلقهم من الانكار و جعل لهم ما جعل للمقرّين لوقع التنافى فى خلقهم و خلقِه اياهم لأن خلقهم كما هم منافٍ لجعلهم كالمطيعين و جعلهم كالمطيعين منافٍ لخلقه كما هم و خلقُه كما هم منافٍ لخلقه لهم ليس كما هم و لو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السمٰوات و الارض و من فيهن بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون.

اقول هذا من نحو ما ذكرنا قبله من البيان و ان كان فرضاً آخر لأنّ الأوّل راجع الى الخلق الأوّل و هذا الى الخلق الثانى و هو انه تعالى و لو خلقهم من الانكار لانكارهم و عدم قبولهم و جعل لهم من الجزاء الوجودى و التشريعى ما جعل للمقرّين (للمقرنين خ ل) من الجزائين لوقع التنافى فى خلقهم المقتضى لعدم خلقهم إمّا لكونهم غيرهم و إما لكونهم اياهم لا اياهم و وقع التنافى ايضاً فى خلقه اياهم الذى هو فعله فيكون فاعلاً لهم غير فاعل لهم امّا كونه فاعلاً فلفرض كونه فاعلاً لهم و اما كونه غير فاعل لهم فلغناه عن الظلم و الحاجة فلايصدر عنه ما يخالف الحكمة و فى خلقه اياهم اى فى الصنع المتعلق بايجادهم حين ايجادهم لأنّ خلقهم كما هم ان يخلقهم بما اجابوا به دعوته من الانكار و الجحود و هذا منافٍ لجعلهم كالمطيعين و جعلهم كالمطيعين منافٍ لخلقه كما هم و خلقه كما هم منافٍ لخلقه ليس كما هم كما تقدّم فيقع التنافى فى الفعل و المفعول قال الله سبحانه و لو اتّبع الحق اهوآئهم لفسدت السمٰوات و الأرض و من فيهن يعنى لو جرى فعل الله على شهوة كل واحد لأراد شخص دوران الفلك سريعاً ليذهب الليل و النهار على حسب شؤونه و اراد شخص ان

يلبث ليبقى الليل و النهار على حسب شؤونه و اراد آخر ان يكون الأطول هو الليل و الأقصر هو النهار او لايكون نهار اصلا و اراد آخر بالعكس و اراد شخص ان يمطر على الأرض في الليل و ينبت في النهار و اراد عدوّه العكس و هكذا فتفسد السمٰوات و الأرض و لو اراد شخص ان يضعف ضدّه و عدوّه او يهلكان و اراد ان يضعف هو او يهلك فيفسد من فيهن لأنه ان اتّبع التكوين و ما يتوقف عليه من الحق ارادة واحد دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح و ان اتّبع ارادات جميع الخلق و هي مختلفة لزم ما ذكرنا و امثاله فردّ سبحانه و تعالى عليهم بما فيه الحق الذى به قوامهم و قوام نظامهم فقال بل اتيناهم بذكرهم اى بما ذكرناهم او بما ذكرونا به مِن السؤال[1] قوابلهم (سؤالِهم بقوابلهم خ ل) من كونهم مذكورين بما هم عليه او ذاكرين لما هم عليه يعنى اتيناهم بما هم عليه من التكوينات الوجودية و تشريعاتها و من التشريعيات الكونية و وجوداتها فهم عن ذكرهم اى عن ذكرنا اياهم بما هم عليه و ما يقتضى من التكليفات و عن ذكرهم ايانا بسؤالهم بقوابلهم لما هم عليه و ما يقتضى[2] (عليه خ ل) ذلك من التكاليف و عن شرفهم و تشريفنا ايّاهم بما فيه نجاتهم مما يكرهون و فوزهم بما يريدون و يطلبون و لكنهم لايعلمون معرضون يعنى عن ذكرنا لهم بما هم عليه مما فيه فوزهم بما يحبون و عن ذكرهم انفسهم بما يشتهون و هم لايعلمون لانهم يشتهون ما تشتهيه انفسهم و الذى ما تشتهيه[3] انفسهم على الحقيقة هو ما اتيناهم به و ذكرناهم به و اما ما يشتهون الآن ليس شهوة لأنفسهم فى نفس الامر و انما زين لهم باغواء الشيطان حتى توهموا انه مطلوب حسن و هو قبيح انظر مثلاً الى الزنا فإنّه فى نفس الأمر ليس حسناً بل هو قبيح و كيف زيّنه ابليس عند الزانى و اذا اردت ان تعرف قبحه فافرض وقوعه من الأجنبى باحد من محارمك لتعرف

---

[1] (سؤال نسخة . م . ص)

[2] (يقتضيه نسخة . م . ص)

[3] (و الذى تشتهى نسخة . م . ص)

قبحه و فى الآية اسرار يطول فى ذكرها الكلام .

قلت فهذا هو الخلق الثانى تحت النور الاخضر فى عالم الاظلّة فى ورق الآس فكانوا فى الذر كما قال سبحانه للجنّة و لاابالى و للنار و لاابالى ثم كسرهم فى النور الاحمر و هو معنى قوله (ع) ثم رجعهم الى الطين اى طين الطبيعة .

اقول يعنى ان ما تقدّم من ذكر الست بربكم الى آخره ، هو الخلق الثانى و هو الخلق الذى البسهم فيه الصور الشخصية التى تمايزوا بها و تميّزوا لأنّ الخلق الأوّل الذى هو المادة و الصورة النوعيتان اللتان هما بمنزلة المداد للكتابة فيه ايضاً تكليف بشرع وجودى و الخلق فيه مكلّفون به و لكنه فى المبادى مخفى على اذهان المكلفين ادراكه فوجب ان يخفى عليهم التكليف به و الّا لكان عندهم تكليفاً بما لايطاق و لكنه تعالى حيث اجرى حكمته باخفائه عليهم لأنه من المبادى الوجودية اخفى التكليف المترتب عليه و اذا كشف للمكلفين عن ابصارهم الأغطية وجدوا الطينة اى الصورة و وجدوا الرسل عليهم تترى بتلك التكاليف و يجرى عليهم ما لهم و عليهم و ما ربك بظلام للعبيد ، ثمّ اخذ من الخلق الأوّل للخلق الثانى حصصا متساوية فى الصلوح للاجابة و الانكار فامرها و نهاها فخلقهم منها بذلك الأمر و النهى فيما شاء و هذا هو الخلق الثانى و قد كانت الخلايق المكلفون تحت النور الأخضر و النور الأخضر هو اللوح المحفوظ و النفس الكلية و هى سدرة المنتهى و شجرة طوبى و الخلايق اوراقها و الأوراق تحت الشجرة فى الرتبة و هذا معنى كونهم تحت النور الأخضر لأنه هو الشجرة و هم الأوراق فى عالم الأظلة كما ترى ظلك فى الشمس فى ورق الآس لأنهم قبل ان يشملهم التكليف اوراق فى النور الأصفر و هو الروح الكلية على هيئة ورق الآس و ذلك لأنهم باعتبار تساوى جهات وجوههم الى مبدأ لا جهة له توجهوا اليه من كل جهة فكانوا على هيئة الدائرة لتساوى جهاتهم و توجهاتهم الى كل جهة و هذا فى النور الأبيض الذى هو فى اول الدهر و هو العقل الكلى فلما نزلوا الى النور الأصفر كانت اعاليهم متوجهة الى العقل فى

الجهة العليا و اسافلهم مرتبطة بالنور الأصفر و الروح الكلية فكانت اعاليهم الطف و ادق من اسافلهم لقربها من العقل و النور الأبيض و اسافلهم اغلظ و اكثف لقربها من النور الأصفر الذى هو الروح فانجذبت اعاليها الى العالى و اسافلها متعلقة بالأسفل فامتدّت كالأوراق فكانت اعاليها ادق و اقبّ (ارق خل) للطافتها و دقتها (رقتها خل) و كانت اسافلها اعرض و اغلظ لكثافتها و غلظتها فكانت فى هيئتها اشبه الأشياء بورق الآس المعروف فاطلقوا عليها ورق الآس فلما نزلت الى رتبة النفس تمّ تمايزها تحت النفس و قولى فكانوا فى الذرّ يعنى بعد ان قال لهم الست بربّكم و محمد نبيكم و علىّ وليّكم بعد النور الأخضر اعنى اللوح لأنه هو الشجرة و هم اوراقها فحقت عليهم الكلمة فقال للمجيبين للجنة و لاابالى و قال للمنكرين للنار و لاابالى اى خلقتُ اهل الجنة باجابتهم للجنة و لاابالى بعد ان قبلوا منى ما دعوتهم اليه مختارين و خلقتُ اهل النار بانكارهم للنار و لاابالى بعد ما (بعد ان خل) انكروا ما دعوتهم اليه مختارين ثمّ كسّرهم فى النور الأحمر فى مدّة اربعمأة سنة بعد ما (ان خل) جاءهم الخطاب بالست بربّكم فى خمسين الف سنة و النور الأحمر نور الطبيعة لأنهم بعد ان تمّ خلق صورهم فى خمسين الف سنة تمايزت اجزاؤهم فكان ابيض الشخص منهم غير اسوده و رطبه غير يابسه و حارّه غير بارده فلما كلّفهم و اجاب من اجاب و انكر من انكر كسرهم فى النور الأحمر يعنى اذابهم فكانوا طيناً صلصالا و طبيعة ذائبة قد تساوت فيه الأجزاء كلها على طبيعة واحدة حارة و باردة و يابسة و رطبة و لذوبانها و امتزاجها بعضها فى بعض فى مدّة اربعمأة سنة لأنه تعالى خلقهم من عشر قبضات و كل قبضة يتمّ كسرها فى اربعين سنة فى اربعة ادوارها كل دورة فى عشر سنين لانتساب كل دور الى العشرة فصار لكل دور نسبة هى رتبته من الوجود اشتملت على الفصول الأربعة مثالها واحد من القبضات هو القلب من محدّد الجهات و تمّت تلك القبضة فى اربعة ادوار: دور عناصرها و دور معادنها و دور نباتها و دور حيوانها كل دور من هذه الأربعة ينتسب الى كل قبضة من القبضات العشر برتبة من مراتب الوجود و الرتبة تتم

فی الفصول الأربعة فتكون سنة فكل دور له سنة فی نسبته الی كل قبضة فله عشر سنين فتتم قبضة القلب فی اربعين سنة اذا اردت تحليل ادوارها الأربعة من القبضات العشر فيكون جميع تحليل الشخص الواحد الجوهری بعد تركيبه تحت النور الأخضر و تكليفه فی عالم الذر اربعمأة سنة حتی تكون تلك الجواهر المتمايزة المشخصة طيناً صلصالا او حمأً مسنونا تبارك الله احسن الخالقين و هذا الطين هو طين الطبيعة الذی يجمد و يكون مادة لا الطين الذی وردت الأخبار فيه انه منشأ السعادة و الشقاوة لأن المراد به الصورة التی هی صورة الاجابة و صورة الانكار حين قال تعالی لهم الست بربكم فاخبار الطينة التی وردت و حصل (و تحصل خ ل) فيها لكثير من الناس الاشكال واردة فی الطينة التی هی صورة الاجابة و الانكار.

قلت: الفائدة الثامنة كل شیء لايجاوز وقته لأنه لايوجد الّا فيه و لا ذكر له قبل ذلك و كل ذی وقت فوقته مساوقٌ لمكانه و كونه لأن الوقت و المكان و الكون متساوقة اذ كل واحد شرط للاخر و كذا باقی المعيّنات و المشخّصات فيلزمها التضايف كالمشية و السرمد و كل الامكان و كالعقل الاول و الدهر و كل الممكن و كالجسم و الزمان و المكان.

اقول فی هذه الفائدة اشرنا الی اجزاء المحدث علی جهة الاجمال فإنّ منها ما هو اجزاء للمادة و منها ما هو اجزاء للصورة و اشرنا الی مجملات تفصيل كل شیء من هذا النوع لمن عرف ما ذكرنا فقولنا كل شیء لايجاوز وقته فيه اشارة الی بيان اجزاء الصورة سواء كانت الأولی النوعية ام الثانية الشخصية يعنی ان الشیء من مقوّمات وجوده الوقت لأنه حدّ من حدود الماهية التی هی قبوله للايجاد و لأنه لو وجد قبله او بعده لما كان وقتا له و لما كان موقتا لو لم يوجد فی غيره و ما لم يكن موقتاً ليس مصنوعا اذ المصنوع لم يكن قبل الصنع شيئاً و اذا اخذ فاعله فی صنعه كان فی وقت لا محالة فالشیء لايوجد الا فی وقته و اذا كان كذلك لم يجز ان يجری له ذكر قبل ذلك لاستلزام الذكر الوجود فإمّا ان يكون الذكر فی وقت او لا فی وقت و يأتی الكلام المتقدم و علی كونه

لا يوجد الا فى وقته (وقت خ ل) يجب ان يكون مساوقاً لكونه اى وجوده و مكانه و الكلام فى المكان كالكلام فى الوقت و كل واحد من الثلاثة لازم للآخرين و مساوق لهما حيث كان كل واحد شرطاً للآخرين و باقى المشخصات كالكمّ و الكيف و الجهة و الرتبة و الوضع و النسبة و الاذن و الأجل و الكتاب و ما اشبه ذلك مثل الوقت و المكان فى كونها شرطاً و مشروطاً فيلزمها ما ذكرنا فى الوقت و المكان و يلزم الكل التضايف و التساوق و هو معنى المعيّة و ذلك كالمشية و السرمد الذى هو وقت المشية و معناه الوقت الغير المتناهى لا الوقت الممتدّ بين الأزل و الأبد كما هو مذهب اكثر المتكلمين فإنّه باطل اذ ليس بين الأزل و الأبد امتداد لأنّ الأزل هو الأبد و ليس بين الشىء و نفسه امتداد و كل الامكان فإنّه هو مكان المشية و انما قلنا كل الامكان لأنّ الامكان منه ما لبس حلة الكون و سينزعها و منه ما لاينزعها و منه ما لم يلبس و كلها متعلق المشية و محلها و المراد بالمشية ما هو اعم من الامكانية و الكونية لأنها ليست اثنتين و انما هى واحدة تعلّقت بالامكان و تقوّمت به و قد تتعلق بالأكوان و اذا تعلقت بالأكوان لم تخرج عن تعلقها بالامكان فلذا قلنا كالمشية و السرمد و كل الامكان يعنى ما نزع و ما لبس و ما لم يلبس فيكون المراد ان المشية يلزمها الوقت و المكان لأنهما المقوّمان لها و هى مقومة لهما و احدهما مقوّم للآخر فيلزم الثلاثة التساوق و التضايف كما مرّ و كالعقل الأوّل اعنى العقل الكلى لا انّا نقول بالعقول العشرة بل المراد العقل[1] الكل و الدهر و كل الممكن فإنّ هذه الثلاثة ايضا متساوقة كل واحد يتقوم بالآخر كما مرّ و اردنا بكل الممكن ان الممكنات المكوّنات كلها محل العقل و متقومة به و الدهر وقته كذلك و معنى كون الممكنات كلها متقومة به انه وجه الأمر الذى به قام كل شىء كما قال تعالى و من آياته ان تقوم السمآء و الأرض بامره و قال عليه السلام فى الدعاء كل شىء سواك قام بامرك ، و كالجسم و الزمان و المكان فإنّ

---

[1] (عقل نسخة . م . ص)

كل واحد منها شرط لتقوّم الآخرين و تلزمهما المساوقة و المعيّة و من قال بانّ الأجسام لايمكن ان توجد الّا بعد وجود المكان و الزمان قبلها فقد جهل حقايقها اذ لو وجد الزمان قبل الأجسام جاز ان يكون ظرف لا حالّ فيه و كذا المكان و قبل الأجسام ليس الّا المجردات فإن كانت حالة فيهما كانا ظرفين لها و لم يكونا ظرفين للأجسام و ان لم يكونا ظرفين للمجردات و كانا موجودين قبل الأجسام كانا فارغين و ذلك ممتنع اذ كونهما ظرفين للمجردات ممتنع اذ لا يشغلهما المجرّدات و كونهما فارغين ايضا ممتنع اذ الظرف لا يوجد فارغاً فيلزم الخلأ في المكان و في الزمان اما في المكان فظاهر و اما في الزمان فلأنّ الزمان ظرف لامتداد الحالّ فيه و اذا لم يحل فيه شيء لم يكن ظرفا لامتداد نفسه فافهم.

قلت و مراتب المشية كما مر اربع و السرمد و الامكان يكون كل واحد منهما في كل مرتبة من الاربع بنسبتها فللرحمة بالسرمد و الامكان رتبة الذات من الشجرة و للالف بهما رتبة الاصل من الشجرة و للسحاب المزجي اي الحروف بهما رتبة الفرع من الشجرة و للسحاب المتراكم اي الكلمة بهما رتبة الكل من الشجرة.

اقول و مراتب المشية كما مرّ اربع: النقطة و الألف و الحروف و الكلمة التامة و ظرفاها السرمد و الامكان يكونان في كل مرتبة بنسبتها كالزمان و المكان يكونان في الأجسام في كل مرتبة بنسبتها فمكان محدّب محدّد الجهات و زمانه لطيفان جدّا حتى يكادان[1] يلحقان بعالم المثال لأنّ الحالّ فيهما هو محدّب محدّد الجهات كذلك و مكان فلك البروج و زمانه دون كونهما ظرفين لمحدّد الجهات في اللطافة و الرقّة و الشفافيّة و هما في السمٰوات السبع دون كونهما ظرفين لفلك البروج كذلك و هما في العناصر دون كونهما ظرفين للسموٰت السبع كذلك فكذلك في مراتب المشية الأربع بنحو هذه النسبة فالسرمد و الامكان في النقطة في غاية الرجحان حتى يكاد ان يتحقق قبل

---

[1] (جدّا يكادان نسخة. م. ص)

التحقيق و فى اللطافة و الرقّة ما لايكاد يوجد الى معرفته طريق و هما فى الألـف المسمّى بالنفَس الرحمانى الأوّلى و بالألف الأول و الرياح دون كونهما ظرفين للنقطة التى هى الرحمة فى اللطافة و الرقـة و التحقـق و همـا فـى الحـروف دون كونهما ظرفين للألف المسمّى بالنفس الرحمانى و بالريـاح كـذلك و همـا فـى الكلمة الكلية دون كونهما ظرفين للحروف كذلك و اعلم انك اذا اردت تصـوّر المراتب الأربع التى تنسبها الى المشية مع مـا هـى عليـه مـن الوحـدة و البسـاطة فاعتبر الشجرة مع انها واحدة فإنّ لها اربع مراتـب رتبـة الـذات و رتبـة الأصـل و رتبة الفرع و رتبة الكل فاذا قابلت المشية بهـا عرفـت معنـى المراتـب فللرحمـة التى هى النقطة و هى اول مراتب المشية فى اعتبار الفؤاد بالسرمد و الامكان اى فللرحمة من النسبة التمثيلية بالسرمد و الامكان مصحوبة لهما لكونهمـا ظـرفين لها و مقـوّمين لهـا لأنّهمـا مـن حـدود قابليتهـا لايجادهـا بنفسـها نسـبة رتبـة ذات الشجرة من الشجرة و للألف بهما فى نسبة رتبته الى المشية نسبة رتبة الأصل اى اصل الشجرة من الشجرة و للسحاب المزجىٰ بهمـا اعنـى الحـروف فـى نسـبة رتبتها الى المشية نسبة رتبة فرع الشجرة من الشجرة و للسحاب المتـراكم بهمـا اى الكلمة التامة بعد تكوّنها بنفسها من الحروف التى هى فـى نسـبة رتبتهـا الـى المشية نسبة رتبـة كـل الشـجرة مـن الشـجرة و نسـبة كـل مرتبـة مـن السـرمد و الامكان نسبته الى كل رتبة منها نسبة كل منها الى كلها.

قلت فنسبة الامكان الى المشية بجميع مراتبها نسـبة المكـان الـى محـدب محدّد الجهات يعنى نهاية المساوقة بِلَا حوايـةٍ غيـرِ المسـاوقة اذ المسـاوقة هـى التحاوى لا عدم مطلق الحواية.

اقول و نسبة السرمد و الامكان الى المشية تفريع علـى مـا سـبق و بيـان لـه يعنى ان نسبة السرمد و الامكان الى المشية بجميع مراتبها الأربع نسـبة الزمـان و المكان الى محدّب محدّد الجهـات و ذلـك لأنّ المشـية و ان اختلفـت مراتبهـا و تعددت فى الاعتبار بالنظر الى احوال آثارها لكنها فى نفسها و فى نفس الأمر فى كمال البساطة الامكانية التى ليس ورائها رتبة فى الامكان مطلقا بخلاف محـدّد

الجهات فإنّه و ان كان بسيطاً فى كمال البساطة الجسمانية الّا انّ محدبه هو المجرد عن الرتبة و المكان فالمناسبة التامة انما تكون بين المشية و بين محدبه لا بينها و بين كله و المراد من نسبة السرمد و الامكان الى المشية و نسبة الزمان و المكان الى محدّب محدّد الجهات هو نهاية المساوقة و كمالها بلا حواية غير المساوقة يعنى ان الحواية قد تكون مع المساوقة كما قلنا فإنّ السرمد مساوق للمشية و حاوٍ لها و كذا المشية مساوقة للسرمد و حاوية له و كذا الامكان بالنسبة الى كل واحد منهما و بالنسبة من كل منهما اليه و قد تكون الحواية حواية الظرف للمظروف كحواية الكوز للماء و هذه حواية بلا مساوقة و هذه الحواية لم نردها فيما نحن بصدده و انما نريد الحواية التى هى المساوقة فإنّ المساوق للشىء المتقوم به يكون حاوياً له و محويّاً له باعتبارين فلذا قلنا اذ المساوقة هى التحاوى يعنى ان كلاً من المساوقين حاوٍ للآخر و لا نريد مطلق الحواية التى تكون بكون احدهما حاوياً للآخر و لا عكس كالكوز فإنّه حاوٍ للماء و لا عكس.

قلت و للعقل الاول فى اكواره الاربعة بالدهر و الممكن ما للمشيّة بالسرمد و الامكانِ و ما لها من المُساوَقةِ و التَّحاوِى و للجسم فى اَدْواره الاربعة بالزمان و المكان ما ذكر سابقاً حرفاً بحرفٍ و كذا فى المساوقة اى التحاوى يعنى ان الجسم حاوٍ للزمان و المكان لايخرج منهما عنه شىء و الزمان حاوٍ للجسم و المكان لايخرج منهما عنه شىء و المكان حاوٍ للجسم و الزمان لايخرج منهما عنه شىء و ذلك كما اشرنا اليه فى المشية و فى العقل حرفا بحرفٍ.

اقول للعقل الأوّل يعنى عقل الكل فى اكواره الأربعة مصحوباً بالدهر و الممكن بالمشية مصحوبا بالسرمد و الامكان الى آخر ما اشرنا اليه و يأتى بيانه و المراد بالأكوار جمع كور و هو ادارة الشئ[1] على شىء و اصل ذلك مما قرّر فى

[1] (شىء نسخة م.ص)

العلم الطبيعى قالوا انه اول ما خلق الله سبحانه طبيعة الحرارة و اصلها من الحركة الكونية التى هى قدرة الله و علة العلل فى الأشياء المتحركات ثمّ خلق الله سبحانه طبيعة البرودة و اصلها من السكون الكونى الذى هو قدرة الله و علة العلل فى الأشياء الساكنات فهذا اول زوجين خلقهما الله تعالى مما قال الله تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون، ثمّ تحرّك الحارّ على البارد بسرّ ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا فتولد من الحرارة اليبوسة و تولد من البرودة الرطوبة فكانت اربع طبايع مفردات فى جسم واحد روحانى و هو اول مزاج بسيط ثمّ صعدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله منها طبيعة الحيوٰة و الأفلاك العلويات و هبطت البرودة مع اليبوسة الى اسفل فخلق الله منها طبيعة الموت و الأفلاك السفليات ثمّ افتقرت الأجسام الموات الى ارواحها التى صعدت عنها فادار الله تعالى الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة و الرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الأربع و ذلك انه حصل من مزاج الحرارة مع اليبوسة عنصر النار و حصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء و حصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء و حصل من مزاج البرودة مع اليبوسة عنصر الأرض فهذا مزاج العناصر و هو مركب لازدواج المركبات الثلاث ثمّ ادار الله الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثالثة فتولد النبات و الحيوان البهيمى ثمّ ادار الله الفلك الأعلى على الأسفل دورة رابعة فتولد الحيوان الناطق الانسانى و هو آخر المركبات و احسنها و اكملها تركيبا، هذا ما قاله الحكيم محمد بن ابرٰهيم الصنبرى فى كتابه المسمّى بكتاب الرحمة فى الطب و الحكمة و اعلم ان ما ذكره فيه بعض التغييرات (التعبيرات خ‌ل) و نحن لسنا بصدد هذا و انما مرادنا بيان الأكوار و الأدوار و اعلم انّ الانسان خلق من عشر قبضات تسع من الأفلاك التسعة من كل فلك قبضة و قبضة من العناصر الاربعة و كل قبضة تتم فى اربعة ادوار دور عناصرها و دور معادنها و دور نباتها و دور حيوانها و هذا جارٍ فى الكل فى كل واحد من اجزائه و جارٍ فى الغيب و الشهادة لأنّ العبودية جوهرة كنهها الربوبية كما تقدّم فبعضهم اصطلح على

تسمية الأدوار الأربعة اذا كانت فى المجردات بتسميتها اكوارا و فى الأجسام بتسميتها ادوارا و بعضهم فى اصطلاحه عكس التسمية و نحن قد جرينا فى اصطلاحنا على الاصطلاح الأوّل فلذا قلت و للعقل الأوّل فى اكواره الأربعة و قلت بعد و للجسم فى ادواره الأربعة و اريد باكواره الأربعة ان الله سبحانه اول ما خلق منه ان خلق عناصره من تكرير طبايعه بعضها على بعض ثمّ كوّر العناصر فتولد منها معادنه ثمّ كوّر بعضها على بعض فتولد نباته ثمّ كوّر بعضها على بعض فتولد حيوانه فهو من ابتداء تكوينه فى هذه الأطوار (الأكوار خل) الى ان تمت خلقته بالدهر و الممكن اى مصحوباً بهما على نحو المساوقة لكون كل واحد شرطاً للآخرين له ما للمشية بالسرمد و الامكان من المساوقة التى هى التحاوى و من الشرطية و كذلك للجسم ايضا اعنى محدّب المحدّد فى ادواره الأربعة دورة عناصره و دورة معادنه و دورة نباته و دورة حيوانه و بالزمان و المكان كما مرّ ما للمشية و للعقل كما تقدّم و معنى المساوقة فى الثلاثة ان يكون كل واحد مع وقته و مكانه متساوقة فى الظهور لكون كل شرطاً للآخرين و كذا معنى التحاوى ان يكون كل واحد حاوياً للآخر بمعنى ان لايخرج شىء منه عن الآخر و لاينقص عنه فلايتصور ظهور جزء من واحد منهما خاليا عن جزء من الآخرين و هذا فى المشية و فى العقل و فى الجسم الذى هو محدّب محدّد الجهات كل اسفل من الثلاثة فى هذا الحكم آية و عنوان لما فوقه و ما فوقه ظاهر به و يجرى هذا التحاوى فى المشيات الجزئية كالكلية لأنّها وجه من الكلية فلها وجه من السرمد الكلى و الامكان الكلى بقدرها و كذا فى العقول الجزئية كالعقل الكلى لأنّها وجوه منه فلها وجوه من الدهر و الممكن بقدرها و كذا باقى الأجسام.

قلت و امّا الماء الاوّل الذى به حيوٰة العقل و ما بعده فوجهه فى السرمد و الامكان و هو فى الدهر و الممكن و امّا النفوس فانها فى وسط الدهر و الممكن و هو الاظلة و بينها و بين العقل النور الاصفر و هو البرزخ بينهما و هو الارواح و هو من الطرف الاعلى و اخره النور الاحمر و جوهر الهباء.

اقول ان الماء الأوّل الذى هو اول صادر من المشية الكونية و هو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه و آله و هو الوجود و العنصر الذى منه خلق الله كل شيء اى من شعاعه و به حيى كل شيء لأنه الماء و به قوام كل شيء لأنه امر الله الذى قام به كل شيء قيام تحقق يعنى قياماً ركنيّا فيه احتمالان و هما انه هل يكون من الوجود المطلق لأنه قبل العقل و اوّل ما خلق الله العقل يعنى من الوجود المقيد ام يكون من الوجود المقيد لأنه من المفعولات لا من الأفعال و دليل الأوّل ان الفعل متقوّم به قيام ظهور فلايكون له تأثير الّا به لأنه كالحديدة المحماة بالنار و ان كانت انما تحرق بحرارة النار القائمة بها الّا انّها لاتقوم بنفسها من دون الحديدة فبالحديدة تحرق الحرارة لا بنفسها فينتسب الى الحديدة كثيرة[1] من اوصاف الحرارة فيكون الماء المذكور من الوجود المطلق و ربما يشير اليه قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ و لو لم تمسسه نار و دليل الثانى انه من الخلق بمعنى المخلوق فلايكون من عالم الأمر كما قال تعالى الا له الخلق و الأمر و العطف يقتضى المغايرة فيكون من الوجود المقيّد لتقيّده بمس النار اى[2] لايضيئ الّا بمس النار و على كل من الاحتمالين فهو برزخ بين الفعل و المفعول بالفعل بالذات و القصد فيكون وجهه و اعلاه فى السرمد و الامكان و هو فى الدهر و الممكن من حيث الرتبة و اعلى الدهر و الممكن و الطفهما و ادقّهما[3] ما كان للعقل منهما و اما النفوس فهى فى وسط الدهر و الممكن اى المتوسط منهما بين اللطافة و الرقّة و هو الأظلة يعنى ان النفوس هى الأظلة لأنّها جواهر لطيفة كالظلّ فى لطافته مع انه جوهر البس قالباً كهيئة الانسان هو جزء ماهية ذلك الجوهر اللطيف و بينه و بين العقل النور الأصفر و هو البرزخ بينهما لأن العقل هو النور الأبيض و النفس هو النور الأخضر و البرزخ هو الأصفر لأنّ بياض

---

[1] (فينسب الى الحديدة كثير نسخة . م . ص)

[2] (اى انه نسخة . م . ص)

[3] (ارقّهما نسخة . م . ص)

العقل الذی هو بساطته لما تنزل بالروح اصفرّ لأن الروح اول الترکیب اذ هو بمنزلة المضغة فی خلق الانسان و العقل کالنطفة و النفس کالعظام اذا کسیت لحماً و انشئت خلقاً آخر بان ولجتها الحیوٰة و خضرة النفس من اجتماع صفرة الروح مع سواد الکثرة و المشخصات من حدود القوابل و الروح و ان کان برزخا الّا انّه اقرب من الطرف الأعلی و انما کان من الطرف الأعلی ای لاحقاً بعقل الکل لکونه یطلق علیه غالبا لکنه قد یطلق علی النفس ایضا فهو بحکم البرزخیة اولی فیکون وجهه الأعلی الی الطرف الألطف و هو فی الطرف الأوسط کما مرّ فی الماء الأوّل و آخره ای آخر الحالّ فی الدهر من المجردات عن المواد العنصریة و المدد الزمانیة النور الأحمر الذی هو المسمّی بالطبیعة الکلیة و جوهر الهباء و هو الحصص المادیة المجردة لأنّ المراد منها قبل ارتباط الصور المثالیة بها و جوهر الهباء برزخ بین رتبة الکسر و رتبة الصوغ و هذه الرتبة اعنی آخر الدهر اغلظ اوقات الدهر و اکثفها و اسفلها حتی انّ اسفل هذه الرتبة یقارن بصفة الفعلیة عالم المثال.

قلت فالکسر فی النور الاحمر و الامتزاج فی جوهر الهباء و العقد فی المثال.

اقول فالکسر بعد الصوغ الأوّل فی النور الأحمر لأنّ الأشیاء لا بدّ لها فی صنعها من کسرین و صوغین فالکسر الأوّل فی الماء الأوّل عند اذابته لقبول الماهیة التی تسمّی بالصورة النوعیة و الامتزاج ای انحلال الأجزاء و کونها شیئاً واحدا و تحصیصه حصصاً مبهمةً فی العقل و اول التخلق و النموّ فی الروح و تمام العقد الأول و الصوغ الأول فی النفس و الکسر الثانی فی النور الأحمر یعنی الطبیعة و الامتزاج و التحصیص فی جوهر الهباء و العقد فی المثال و هو البرزخ و هو اول العقد و النمو و تمامه فی هذه الدنیا و اذا حلّ حلین و عقد عقدین تمّ اکسیر الاجابة لدعوة الله عز و جل عند التکلیف و الحل الثالث عند القائه علی المعدن الناقص و ذوبانه معه و العقد الثالث الذی هو غایة الغایات و نهایة النهایات هو حصول النقدین علی اکمل وجه و هذا فی الانسان الفلسفی و فی

الانسان الأوسط الناطق كسره موته و دفنه في الأرض حتى يضمحل و لا يبقى من تركيبه الّا الطينة الأصلية التي خلق منها في قبره مستديرة ثمّ يتمّ عقده يوم القيامة و يبعث حياً بحيوٰة قارّة لايجرى عليها (عليه خل) الموت و لا التغيير و هو غاية الغايات و نهاية النهايات و قولي و العقد في المثال ، اريد به اول العقد و النموّ كما قلنا في الروح لأنّ تمام العقد في هذه الدنيا كما ذكرنا فافهم.

قلت و المثال بين الزمان و الدهر فوجهه في الدهر و اسفله في الزمان اى بالعرض لتبعية الجسم فله الجهتان الذاتية و العرضيّة و بهما معاً تحقّقت برزخيّته.

اقول انّ المثال برزخ بين المجردات والماديات فله احكام البرزخ كغيره فوجهه اى الذى هو جهة تلقّيه وهو اعلاه فى الدهر الذى هو ظرف المجردات و اسفله اى محل حلوله منه يعنى الذى يحلّ منه في المحل الجسمانى وهو تعلّقه بالموادفى الزمان لأنه ظرف الماديات بالعرض يعنى ان كونه فى الزمان بالعرض حيث ارتبط بالمادة الزمانية فجذبته الى الزمان ولولاذلك لم ينحطّ فى الزمان فله اى المثال جهة ذاتية وهى جهة تلقّيه من المجردات و بها تحقق فهى ذاتية له و جهة عرضية وهى جهة ارتباطه بالأجسام وانما كانت هذه عرضية لأنها ناشئة عن فعله او عن فعل الفاعل به فى المادة على الاحتمالين من انه هو امّ الشيء كما هو الصحيح عندنا والمروى عنهم عليهم السلام واب الشيء مادته او هو اب الشيء و الأمّ مادته كما قيل و بهاتين الجهتين تحققت برزخيته و ان كانت احديٰهما عرضية.

قلت ثم اعلم ان كل شيء من ذى روح او غيره قد بَدَا عن فعل اللهِ على الاستدارة الصحيحة و يعود الى الله كذلك و يَقْبَل من الله كذلك و سرعة تدويره و بُطؤه على حسب كونه و وقته و هى تنقّلاتٌ تعدّ وَقته و لايسرع لذاته ازيد من نسبة كونه و وقته.

اقول لمّا كان فعل الله سبحانه هو مبدأ كل ما سوى الله و ما كان كذلك فإنّه يجب له ان تكون فى كل جهة و كل مكان و كل وقت فهو محيط بالأوقات و الأمكنة و الجهات و الرتب و كل شيء و ما كان كذلك يجب ان يكون اثره

قابلاً عنه من كل جهة و وقت فى كل شىء ينسب اليه على حد واحد فيكون جهات افتقار اثره اليه على السواء و لا نعنى بالاستدارة الّا تساوى الخطوط و النسب و الأوقات و الجهات الى القطب الذى هو مبدؤها و كذلك يعود الى ما منه بدأ[1] ايضا يعنى على الاستدارة اذ البدء كالعود و يكون فى دورانه على علته فى بدئه و عوده على حدّ واحد فى سرعة حركة دورانه و بطئها و هذا ظاهر ان شاء الله و سرعة حركته فى استدارة اقباله و ادباره تكون على حسب كونه اى على حسب رتبة كونه اى وجوده و وقته من دهر او زمان و من كونه فى اول الدهر او الزمان او فى وسطهما او فى آخرهما فإن كان كونه اى وجوده اوّل فائض عن فعل الله سبحانه مثل وجود نبيّنا صلى الله عليه و آله فإنّ استدارته على قطب علته اسرع من جميع ما خلق الله بعد المشية و من دونه ارض الجرز و من دونهما العقل الكلى اى عقل الكل و من دونه الروح و من دونها النفس و من دونها الطبيعة و من دونها جوهر الهباء و من دونه المثال و من دونه الجسم المطلق و من دونه الأطلس و من دونه المكوكب و من دونه فلك الشمس و من دونه زحل ثم القمر و من دونه المشترى ثم عطارد و من دونه المريخ ثم الزهرة ثم النار و الهواء و الماء و التراب فكلما قرب من المبدأ كان الطف و اسرع و كلما بعد كان ابطأ فكل شىء محدث كرة مجوّفة يدور على نقطة هى علته لا الى جهة فيستمد منها ما لم يصل اليه مما له و مما وصل اليه بعد ان تجاوزه الى مبدئه و هذه الحركات و التطوّرات تنقلات اذ بها يسير الشىء الى منتهاه و هى تعدّ وقته اى تحصى المدد و الأوقات التى ينتهى فيها الى ما منه بدئ و الى غايات المتحركات اذا تناهت حركاتها لأنّها مدد و اوقات يتطور فيها المتحرك كما يقال ان الانسان يتطور فى بطن امّه ستة اطوار كل طور مدته عشرون يوما فتطور النطفة فى الرحم عشرين يوما فتكون علقة و تتطور العلقة عشرين يوما

[1] (بدئ م.ص)

فتكون مضغة فتطور[١] المضغة عشرين يوما فتكون عظاما فتطور[٢] العظام عشرين يوما فتكسى لحما فتطور[٣] العظام المكسوة لحماً فى تقديراتها عشرين يوما بتتميم آلات الروح و مجارى (محاوى خ ل) النفس و حواملها فتنفخ فيه الروح فصار مدّة ذلك اربعة اشهر فتلك الحركات للنفس النباتية تنقلات تعدّ مدة تمامها و تحصيها بتنقلها من طور الى طور حتى ينتهى الأربعة الأشهر ثمّ ان الشيء لا يسرع فى حركاته و تنقلاته لذاته ازيد من نسبة كونه اى وجوده من مقتضى رتبته من المبدأ الفياض و من وقته اى وقت المتحرك اذ هذه الحركة مقتضى ذاته فلاتزيد عليها نعم يمكن ان يسرع فى حركاته بمعين خارجى كما قيل فى تخليل الخمر اذا اراد صاحبها ان يقلّبها خلّا فانها يتخلل[٤] فى مدّة معيّنة[٥] لكن لو وضع فيها عصارة السلق اسرع انقلابها خلّا حتى قيل انها تنقلب خلاً فى اربع ساعات و هذا الاسراع ليس لذاتها و انما هو من عصارة السلق و هو النبات المعروف فإنّه معين لمقتضاها الناقص اذ كل شيء يمكن ان يكون كذا فإن كان ذلك الامكان له لذاته كان ما يمكن له لذاته مقتضيا لكون ذلك ذاته اذا كان تامّاً بالنسبة الى ذاته ما لم يحصل له مانع اقوى من مقتضى ذاته و ان كان ما يمكن لذاته ناقصاً عن اظهار مقتضاه لم يلبس ذلك الامكان حلّة الكون فإن حصل له معين يتمم ذلك الناقص لبس حلة الكون بسبب تتميم المعين و لذا قلت :

فاذا حصل له شيء اسرَعَ به فليس قاسراً لذاته من حيث هى فلايحدث لها تغيّر و انما يعين ذاته بما يمكن لها اذ ما يمكن للشيء على قسمين قسم يمكن لذاته بذاته و قسم يمكن لها بخارج عنها و هو المعين .

اقول اذا حصل للشيء شيء اسرع به اسراعاً زايداً على مقتضى ذاته فليس

---

[١](فتتطور نسخة . م . ص)

[٢](فتتطور نسخة . م . ص)

[٣](فتتطور نسخة . م . ص)

[٤](تتخلل نسخة . م . ص)

[٥](معيّنة لاتزيد نسخة . م . ص)

ذلك الشيء المسرع به قاسراً له و مجبراً له رافعاً لأصل اختياره الذى هو مقتضى ما تركبت منه ذاته فيرتفع التركيب المستلزم لارتفاع ذاته من الوجود اذ لو فرض انه قاسر لكان احدث اقتضاء لم يكن فى ذات المجبور فإن كان ذلك الاقتضاء قائماً بالجابر لم يصحّ اسناد شيء من آثاره الى المجبور و لو فرض استنادها[1] اليه لماصحّ الاستناد الا ان يكون مقتضياً لها و لايكون مقتضياً لها حتى يكون هو غير ما هو عليه فى ذاته و ان كان غير ما هو عليه فى ذاته مقتضياً لذلك كان هذا شيئاً آخر يقتضى هذا الأثر لذاته فلايكون القاسر قاسرا بل اِما معيناً و اما مانعاً للمانع او لمنعه فلايحدث للشيء بسبب المعين او مانع المانع او منعه تغير و انقلاب لذاته فلايمكن للشيء ان يكون منه ما لايمكن فى ذلك الّا ان تقلب حقيقته عما هى عليه كما اشار اليه عز و جل لايزال بنيانهم الذى بنوا ريبة فى قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم و لأجل ما اشرنا اليه قلت :

و لو حصل بالخارج عكس مقتضى ذاته فهو معين ايضاً لَا قاسر ما دام لمقتضاها فعل و الّا فهو قاسرٌ و ح لايكون الشيء ذلك الشيء بل هو غيره و هذا يسمى قاسراً باعتبار قلب الذات الموجودة و الّا ففى الحقيقة ان الشيء لاينقلب الى ما لايمكن فى ذاته فى جميع الوجود بل ليس ذلك شيئا فلاتتعلق به قدرة لأن القدرة لايتعلق الّا بالشيء .

اقول و لو حصل بالخارج عكس ذاته اى عكس مقتضى ذاته فهو اى المتمم لذلك الامكان الناقص معين يعين الشيء بتتميم مقتضاه الناقص عن التأثير بدون المعين فهذا المتمم معين للشيء لا قاسر ما دام لمقتضى تلك الذات فعل اى تأثير بدون المعين و بالمعين و المتمم يتمّ ما كان ممكناً فى ذاته و يظهر اقتضاؤه و قد تقدّم بيان هذا لأنه اذا انقلبت ذاته لم يكن هو ايّاه بل غيره و هذا جارٍ على ظاهر اللفظ و الّا ففى الحقيقة ان الشيء لاينقلب الى ما لايمكن فى ذاته فإنّ الواجب عز و جل لايمكن ان يكون ممكناً و لا ممتنعا و الممكن

---

[1] (اسنادها)

لايمكن ان يكون واجباً و لا ممتنعا و الممتنع لايمكن ان يكون واجباً و لا ممكنا و هذا كلام لا شك فيه و ان كان فى نفس الأمر و فى الخارج غير معقول اذ الممتنع على مرادهم ليس شيئا لا فى الذهن و لا فى نفس الأمر و لا فى الخارج و انما هو لفظ وضع بازاء حادث و كذلك هذا الفرض فى حق الواجب تعالى لأن فرض ان الشىء لايكون كذا انما يصحّ بين شيئين يجدهما الفارض فى محل وجدانه مجتمعين سواء كان المحل ذهناً ام خارجا و لايحوى الممتنع و الواجب شىء و لا الممكن مع الواجب اذ لايجتمع الممكن الا مع الممكن و لا اجتماع ينسب الى الواجب عز و جل انما هو اله واحد لا اله الا هو سبحانه عما يشركون و الممتنع ليس شيئاً الّا الممكن فالصحيح فى التعبير ليرفع (لرفع خل) غبار الأذهان ان يقال لايمكن ان يكون الممكن واجبا و لايمكن ان يكون الواجب ممكنا و فى الصورتين يراد من الواجب علاماته ليمكن ان يعقل ما ينفى امكانه.

قلت و الشىء الممكن له خمسة مقامات الاول فى الامكان و لايكون ابداً و هو فى المشية ممكن الكون و الثانى فى الامكان و سيكون و فى المشية يمكن اَلّايكون و الثالث انه كان و لايزال ابداً و فى المشية يمكن محوه فيما بعد و اثباته و محوه و هكذا و الرابع انه كان و سوف يعدم اى يرجع الى ما قبل كونه و فى المشية يمكن الّايعدم و ان يعدم و يعاد و هكذا و الخامس انه قد كان كونه و لاتكون عينه و كانت عينه و لايكون قدره و كان قدره و لايكون قضاؤه و كان قضاؤه و يستر امضاؤه و ظهر امضاؤه و يعدم منه ما كان الى غير ذلك و كل ذلك و ما اشبهها مما يمكن فى ذاته.

اقول هذا الكلام لبيان ما يمكن للشىء فإنّه قد يكون تامّاً يقتضى فى نفسه ما يترتب عليه من غير ان يضاف اليه شىء و قد يكون ناقصاً يعجز بنفسه عن اقتضاء ما يترتب عليه الا اذا اضيف اليه ما يتمم نقصه و فاعل ذلك يسمّى معيناً و متمما و الممكن فى مراتب الامكان على خمسة اقسام: الأوّل فى الامكان[1] اى

[1] (فى الامكان و لايكون نسخة. م. ص)

هو فى نفسه ممكن و الحكمة لايقتضى وجوده فى جميع الأحوال و ذلك كشقاوة الأنبياء و سعادة الشياطين و ساير الأشقياء فإنّه ممكن فى نفسه و فى مشية الله سبحانه و لكن حكمة الله يقتضى[1] عدمه و هو لايكون ابدا و فى مشية الله ممكن ان يكون كما قال تعالى و لئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك فهو عز و جل قادر على ذلك و لكنه لايفعله ابدا الثانى فى الامكان يعنى فى نفسه ممكن و سيكون فيما بعد اذا تمت شرايط وجوده و فى المشية يمكن ان لايكون قبل ان يكون و بعد ان يكون يمكن ان يعدم و ذلك كساير المعدومات الثالث انه كان و لايزال ابداً كعقل الكل و فى المشية يمكن محوه بعد كونه اذا شاء الله و يمكن ان يثبته بعد محوه و محوه بعد اثباته و هلّم جرّا الرابع انه كان و سوف يعدم بان يخلع حلّة الكون و يرجع الى رتبته فى الامكان الراجح اى الى ما قبل كونه و فى المشية يمكن ان لايعدم و يمكن ان يعدم و يمكن ان يعاد و ان لايعاد و الخامس ما تجرى عليه احكام قوله تعالى يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب و هو ان الممكن ربما قد كان كونه اى وجوده يعنى مادته النوعية و لاتكون عينه اى صورة مادته النوعية بان تتعلق به المشية فيحدث كونه ثمّ يمحى قبل ان تتعلق الارادة بعينه و ربما تتعلق الارادة بعينه اى بصورة مادته النوعية اعنى الصورة النوعية فكانت عينه يعنى الصورة[2] ثمّ تمحى قبل ان يجرى عليه القدر و ربما جرى عليه القدر فتحدث به الهندسة و الحدود الظاهرة كالطول و العرض و العمق و الاستدارة و التثليث و التربيع او غيرها و الباطنة كالبقاء و الفناء و الرتبة من المبدأ الفياض و الجهة و الكمّ و الكيف و ما اشبه ذلك ثمّ تمحى قبل ان يقضى و ربما تعلق به القضاء فتمّت بنيته و كمل تركيبه ثمّ يمحى قبل امضائه و اظهاره مشروحاً مبيّن العلل معروف الأسباب واضح الدلالة و الاستدلال به و عليه و ربما جرى عليه الامضاء كذلك و يظهر

---

[1] (تقتضى نسخة. م. ص)

[2] (الصورة النوعية نسخة. م. ص)

امضاؤه بعد ما كان مستورا و ربما عدم ما كان ظاهراً عدم تفكك او عدم فناء الى غير ذلك من الفروض الممكنة للشيء و ما اشبهها مما يمكن لذاته من تامّ او ناقص فإنّ كل ذلك اذا ظهر منه شيء بسبب تتميم معين لا يقال انه مقسور مجبور و ان الفاعل به ذلك اجبره على الحقيقة كما يأتى تمثيل ذلك.

قلت و اما ما لايمكن فى ذاته بان يكون مستحيلا اى لا شيء بكل اعتبارٍ او يكون واجبا لذاته اى هو الشيء لا سواه فيستحيل عليه فرض الامكان فلايمكن فرض واحد منهما وَ لَا تَصوُّرُهُ لأن التصور و الفرض من الامكان بل لايفرض و لايتصوّر الّا ما هو موجود فى الامكان قبل ذلك و سيأتى بيان ذلك.

اقول انّ ما لايمكن فى ذاته بان كان مستحيلاً فهو فى نفس الأمر و فى الخارج و فى الذهن لا شيء بكل اعتبار فلاتتحقق له شيئية اصلاً لا فى الخارج و لا فى الذهن و لا فى نفس الأمر و لا فى الوهم و لايدخل فى مطلق مفهوم و لا مصداق بكل مشعر من المشاعر الوجود الحقة و الباطلة كالسفسطة اذ كل ما ينطبق عليه شيء بكل فرض فهو ممكن اما الممتنع فلأنه لفظ ممكن قد يفهم من دلالة مادته و هيئته شيء محدث لا غير ذلك لأنّ المتولد من الممكن او بالممكن او فى الممكن ممكن و اما الواجب لذاته عز و جل و تقدس[1] مما سواه فلأنّه هو الشيء لا سواه و جميع ما يدخل فى مطلق الاحتمال و الفرض و الامكان و التجويز و التصور و غير ذلك فإنّه سواه و كل ما سواه خلقه تعالى احدث بعضه لبعض و لايجرى عليه ما هو اجراه فلايمكن تصوّر الممتنع و لا فرضه اذ ليس شيئاً و لايتصور[2] الواجب و لا فرضه لما اشرنا اليه من ان التصور و الفرض و الاحتمال و ما اشبهها انما يعقل فى الممكن.

قلت ففى الحقيقة لايتحقق القاسر الّا بقلب الشيء الى غَيْرِ ما يقتضيه من ذاتٍ او صفة و هو مما يمكن له فهو مُطاوع فلا قلب فلا امتناع فى الإمْكَان فلا

[1] (عز و جل تقدس نسخة. م. ص)

[2] (و لا تصور نسخة. م. ص)

قَسْرَ و لا امكان فى الواجب و لا فى المستحيل فالشیء الذى هو الشیء لا سواه لا امكان فيه و لا رجحان لا يمنع النقيض بل هو وجوب بَحْتٌ و المستحيل الذى هو لا شیء بكلّ اعتبارٍ لَا اِمْكانَ فيه فافهم هذه العبارات المكرّرة المردّدة للتفهيم .

اقول يعنى ان القاسر بالمعنى المذكور فى الحقيقة غير متحقق اذ لا يتحقق الا اذا كان بقلب الشیء الى غير ما يقتضيه مطلقاً لا بالفعل و لا بالقوة من ذات او صفة فلو قلّبه الى غير ما يقتضيه فإن قبل القلب فهو مما يمكن له و فى قلبه الى ما يمكن له فهو مطاوع و اذا كان مطاوعاً فلا قلب و لا قسر و ان لم يقبل القلب لم يكن قسر فلا قصر و لا امكان فى الواجب و لا فى المستحيل فالشیء الذى هو الشیء لا سواه هو الواجب عز و جل و هو خالق الامكان و الرجحان فلا يجرى عليه الامكان و لا الرجحان الذى لا يمنع النقيض و اما الرجحان الذى يمنع النقيض فهو الواجب البحت و المستحيل الذى هو لا شیء بكل اعتبار اى سواء اعتبرت شيئية خارجية ام واقعية ام ذهنية ام امكانية ام وهمية ام غير ذلك مما يعتبره معتبر لا امكان فيه فلا يعتبر بحال .

قلت : الفائدة التاسعة كلُّ شیء لا يدرك ما وراء مبدئه لأن الادراك ان كان بالفؤاد فهو اعلى مراتب الذات و اوّل جزئيها و اعلاهما و اشرفهما و ليس له وراء ذلك ذكر فى حالٍ فلا يجد نفسه هناك و لا يجده غيره اذ اوّل وجدانه ذلك الادراك و ان كان بالعقل و النفس و الحس المشترك و بالحواس الظاهرة فهى بجميع ادراكاتها و مدركاتها دون ذلك فلا يدرك الشیء ما وراء كونه فاذا تصوّر شيئا بغير الفؤاد ادرك ما وراءه اى انّ وراءه شيئا يدركه فاذا ادرك ذلك الاعلى ادرك وراءه شيئا و هكذا لا يقف على حدٍ لا يجد وراءه شيئا .

اقول فى هذه الفائدة ابتدأناها بالاشارة الى انّ الادراك بالفؤاد الذى هو اعلى مراتب الذات فعل ذاتى له فلا يدرك ما يكون اعلى منه اذ لا يميل الشیء الى اعلى مما هو له او منه و انما قلت اذ لا يميل الشیء الخ ، لأنّ قولى فعل ذاتى له ، اريد به ميل الذات الى وجهها من مبدئها و هذا الميل ليس ميلاً فعليا لأنّ

الأوّل من القابلية التى هى جزء الماهية و الميل الفعلى تأثير الذات بفعلها فيما دونها و الميل الفعلى لايساوى الذات بل ينحطّ عنها و الميل الذاتى يساويها و لهذا قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه و معنى معرفة نفسه انه يدرك نفسه بها لا بشىء غيرها و ذلك هو الفعل الذاتى و يكون الشىء بهذا الادراك مدركاً لنفسه لكنه لايدرك به ما هو فوقها و الا لكان الشىء اعلى من نفسه و لكان موجوداً فى ادراكه قبل ان يكون موجودا هذا خلف فكل شىء لايدرك ما وراء مبدئه لأنّ الادراك ان كان بالفؤاد الذى هو اعلى مراتب الشىء اى بالذات ادرك نفسه و لم يدرك ما فوق نفسه اذ ليس فوق نفسه شىء منه ليميل الى ما منه فلو نظر ما وراءه اى ما فوقه لم يجد نفسه فلا نظر هناك و لايجد[1] غيره ممن يكون اعلى منه و انما يجده من هو اعلى منه فى الرتبة التى كان فيها شيئا لأنّ اول وجوده اول وجدانه و فوقها ليس واجداً و لا موجودا و ذلك لأنّ الفؤاد عبارة عن الوجود الاوّلى (الأوّل خل) الذى هو مادته النوعية التى تؤخذ منها حصة للشىء و تضاف اليها صورته المشخصة له التى بها هو هو فالحصة هو فؤاده و هو نور الله فى قوله عليه السلام اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله ، و هو حقيقة[2] من فعل الله و هو وجوده و هو مادته و هو كونه و الصورة المشخصة له هى حقيقة[3] من نفسه لأنّها قابليته و ان كان الادراك بما دون الفؤاد كالعقل و النفس و الخيال و الحسّ المشترك و الحواس الظاهرة فهى بجميع ادراكاتها و مدركاتها دون الفؤاد و دون ادراكه فتدرك انفسها و ما دونها و لاتدرك ما وراء ذلك اى ما فوقها لأنّ الشىء لايدرك ما فوق كونه اى وجوده فاذا تصوّر شيئاً باحدهما[4] أى بغير الفؤاد ادرك بالفؤاد ما فوق ما ادركه بواحد منها

---

[1] (و لايجده نسخة . م . ص)

[2] (حقيقته نسخة . م . ص)

[3] (حقيقته نسخة . م . ص)

[4] (باحدها نسخة . م . ص)

بمعنى انه يدرك شيئاً فوقه كما لو ادرك بعقله شيئاً ادرك بفؤاده ان فوق العقل شيئاً و ادرك ايضاً بفؤاده ان ما ادركه بعقله فوقه شيء و ادرك ان وراء هذا الأعلى شيئا و هكذا حتى يدرك فؤاده و ينقطع السير حتى انه لو كان الادراك بما هو دون الفؤاد وجد مدركات بعضها فوق بعض بلا نهاية و لا غاية حتى يكون الادراك بالفؤاد لاعلى مراتبه الذى هو نور الله تعالى فيستدير و ينقطع السير.

قلت و هذه حروف نفسه و مراتبها و تلك الحروف و المراتب لاتتناهاها نفسه اى لاتقف على حد لاتتوهم اَلّا قَبْلَ له فهى لاتفقد نفسها فى تلك المراتب.

اقول و هذه المراتب التى تقع عليها و فيها ادراكات مشاعره حروف نفسه اذ كانت نفسه كلمة لكلمته تعالى يعنى ان نفسه مجموع تلك الأطوار و كلما وصلت الى رتبة كانت اعلى نفسه و كانت الأُولى التى كانت اعلاها متأخرة عن علوّها مثل الجدار المبنى فإنّ اعلاه ارفع ما فيه فاذا بنيت عليه كان اعلى [1] اوّلاً وسطاً للجدار و كان اللاحق اعلاه و هكذا فهذه الأطوار جزء ذاته و حروفاتها [2] و اعلم بان الانسان نزل من مكان عالٍ فى الامكان و هو الآن عائد اليه فهو يترقى بلا نهاية فى سيره الى مبدئه الحادث الممكن الذى كان فى رتبة ذات الحق عز و جل ممتنع الوجود عدماً محضاً لا ذكر له و لا رسم و لا اسم و لكنه مع هذا كله لايقف فى صعوده الى مبدئه على حدّ لا سير فيه لأنه محدث لا من شىء قد كوّنه الله عز و جل و اخترعه بفعله و لم يكن له قبل ان يخلقه بفعله ذكر و لا وجود الّا فى رتبة امكانه الذى امكنه بمشيته الامكانية و اما قبل الامكان فلا ذكر له فى وجود و لا فى علم و لا فى حال من الأحوال فلما اخترعه لا من شىء كان مبدأ امكانه من مشيته الامكانية و مبدأ كونه من مشيته الكونية بعد المبدأ الامكانى و المبدأ الكونى مع انه مسبوق بالمبدأ الامكانى المسبوق بفعل الله

---

[1] (كان الاعلى نسخة. م. ص)

[2] (فهذه الأطوار اجزاء ذاته و حروفها نسخة. م. ص)

تعالى لا نهاية له سبحان من احدث ما لا نهاية له و قولى لا نهاية له ، اعنى به انه كذلك فى الامكان و الا فهو متناهٍ الى فعل الله و الفعل محدث احدثه الله بنفسه فهو متناهٍ فانٍ عند الله سبحانه قال عليه السلام يا من هو قبل كل شيء يا من هو بعد كل شيء ، و الانسان يسير صاعداً الى مبدئه الكونى و هو لا ينتهى فى الأكوان و لا يصل الى مبدئه ابدا و الاشارة الى بيان ذلك للمؤمنين الممتحنين قلوبهم ان الانسان خلقه الله و المخلوق محتاج فى كونه و بقائه الى المدد لا غنى له فى حال من الأحوال بل يحتاج فى بقائه الى المدد و هو سبحانه يمدّه مما هو حادث ممكن و لا يمدّه مما ليس له و لا مما هو فوق مبدأ كونه و هويته التى اليها معاده و ليس لهذا الأمداد غاية و لا نهاية و الّا لفنى و اضمحل و قد دلّت الأدلة القطعية الضرورية من العقلية و النقلية بانّه باقٍ ابد الآبدين و لا يعرض له فناء ابدا و لا بقاء له الّا بذلك المدد و المدد حادث لايجوز ان يكون مما هو فوق مبدأ كونه و هويته التى لم يكن له ذكر قبلها و لا مما ليس له فقد ثبت عند من ثبت على الايمان الموصوف بالامتحان ان الانسان عائد الى مبدئه و لا يتجاوزه و لا يقف فى سيره و لا يفنى و لا يستغنى عن المدد فى بقائه و انه مع ذلك كله حادث بفعل الله سبحانه و انه قبل ان يخلقه الله لم يكن لمبدئه الذى لم يصل اليه و لم يقف فيه و لا يتجاوزه و لا له قبل ان يجعله ممكناً فى الامكان ذكر لا فى امكان و لا فى علم ، أولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئا و لا تتوهم من كلامى انى قائل بقدم شيء مما سوى الله او يلزم من كلامى شيء من ذلك حيث انّى قلت ان سير الانسان لا ينتهى الى حدّ فإنّ صاحب الشريعة اخبر تبعاً لما انزل الله تعالى اليه صلى الله عليه و آله انّ اهل الجنة خالدون فيها ابداً بلا نهاية و ان اهل النار خالدون فيها ابداً بلا نهاية و ان الموت يؤتى به فى صورة كبش املح و يذبح بين الجنة و النار و ينادى منادٍ بامر الله عز و جل يا اهل الجنّة خلود و لا موت و يا اهل النار خلود و لا موت ، على انّى بيّنت لك ان الله سبحانه خلق ما لا يتناهى بعد ان لم يكن و ما ذلك على الله بعزيز و اما قول من انكر الحدوث الذاتى و حصره فى الزمانى فهو ممن قال الله سبحانه ان يتبعون الا

[illegible] يحرصون مع ان الحكماء من المتقدمين و المتأخرين اتفقوا على قاعدتين بل لايختلف فيهما اثنان من العقلاء و هما ان كل ما له اول فله آخر و ان ما سبقه العدم لحقه العدم و هذا مما لا اشكال فيه عند من عرف ما اشرت اليه و الّا فالاشكال لازم لأنك اذا قلت ان الحادث له اول في الحدوث لزم ان يكون من في الجنة غير باقين لأنّهم سبقهم العدم فيلحقهم العدم فإن قلت ان الانسان ليس له اول في الحدوث لزم القول بالقدم و التفصی من الاشكال و كل اشكال قد ذكرته لك فتفهم كلامي و اما قول من قال بان الانسان سبقه العدم في الحدوث و الامكان و لايلحقه العدم فإنّه جارٍ على نمط عجيب يستعمله اكثر[1] ممّن (ممّا [illegible]) يقال انه لبيب و هو انا لو لم نقل بهذا لزمنا اِمّا قدم ما سوى الله او فناء الجنة و النار و كلاهما باطل و هذا ليس بدليل و ليس له الى الحق سبيل بل ينبغي ان تقول بما هو الحق على نمط لايلزمك شيء من ذلك و لا بطلان ما اتفق عليه العقلاء من القاعدتين و ها انا ذا بيّنت لك السبيل و اقمت لك عليه الدليل و حسبنا الله و نعم الوكيل و انما اطلت الكلام هنا ليقول من اراد الحق بالدليل و من اراد الباطل او الجهل بالوهم و التخييل فافهم و هذا كله مما اشرت اليه هو معنى قولي لاتتناهي[2] نفسه اى لاتستطيع ان تحصيها لأنّها لاتقف في سيرها على حدّ لاتتوهم ان ليس وراء ذلك شيء بحيث ينقطع السير و لهذا تراها لاتفقد نفسها في تلك المراتب لأنّها ما دامت تدرك غيرها فهي واجدة نفسها.

[illegible] فاذا رأت ذاتها بذاتها اى نظرت بفؤادها انقطع وجودها و تناهى كونها اذ ذاك لانها نظرت من مثل سمّ الابرة فاستدارت على نفسها قال الشاعر:

قدضلّت (طاشَتْ [illegible]) النقطة في الدائرة و لم تزل في ذاتها حائرة

الخ ، قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه و قال (ع) لكميل محو [illegible] المعلوم.

[illegible] ان النفس لأجل ما قلنا لاتزال تطلب ادراك ما غاب عنها و لاتزال كل ما

---

[1] (يستعمله كثير [illegible])

[2] (لاتتناهاها [illegible])

وصلت الى مطلوبها طلبت ما فوقه و هكذا حتى تنظر بفؤادها و اذا نظرت بفؤادها وجدت شيئاً بلا اشارة و لا كيف فهناك انقطع وجودها و تناهى كونها اى وجودها حينئذٍ لأنّها نظرت الى ما فوقها فيكون نظرها من مثل سمّ الابرة لعظم ما فوقها و صغرها بالنسبة اليه و لاجتماع نظرها و لكنها لاتدرك ما فوقها و انما تدرك ما فيها منه لأنّها اثر له فيجد ما تطلب مما فوقها فيها فتستدير على نفسها طلبا للدليل على ما فوقها فهى الدليل على ما فوقها فتغيب عن نفسها فى نفسها فلاتجدها حيث تعرفها قال الشاعر و هو استشهاد على ما ذكر و مثال له :

قد طاشت النقطة فى الدائرة — و لم تزل فى ذاتها حائرة
محجوبة الادراك عنها بها — منها لها جارحة ناظرة
سمت على الأسماء حتى لها[1] — فوّضت الدنيا مع الآخرة

فالنقطة علّتها و هى قطب وجودها و معنى طاشت انبسطت فى غيب الدائرة بلا كيف و لا اشارة و الدائرة نفسها و نظرها بفؤادها المستدير على نفسه عند استدارته على علته و النقطة ايضاً نظرها الى علتها فانّها نقطة تدور على قطبها فتحدث منها دائرة محيطة على القطب الذى هو العلة فقد طاشت النقطة اعنى نظر الفؤاد فى الدائرة الحادثة من ذلك النظر لانبساط النظر و شيوعه فى هذه الدائرة التى هى استدارته على نفسه و لم تزل النقطة اعنى نظر الفؤاد حائرة فى ذاتها كناية عن استدارتها محجوبة الادراك يعنى النقطة اى النظر محجوبة الادراك عن نفسها بها يعنى ان نظر الفؤاد و هو النفس حجبها وجودها عن ادراك ذاتها فاذا حجبت من الوجدان وجودها وجدت نفسها و ادركتها و اذا حجبت نفسها حصلت لها منها عين ناظرة تبصر بها ذاتها و فى الحديث انّ نبياً من انبياء الله تعالى ناجىٰ ربّه فقال يا ربّ كيف الوصول اليك فاوحى اللهُ (تعالى خ ل) اليه اَلقِ نفسك و تعال الىّ ، فالناظر اذا ترك نفسه وجدها و ذلك تأويل قوله تعالى قال اَلقِها يا موسىٰ فالقيٰها فاذا هى حيّة تسعىٰ سمت على الأسماء يعنى ان الفؤاد

---

[1] (حتى لقد نسخة م . ص)

الذى هو النفس التى من عرفها فقد عرف ربهّ و هو حقيقة الانسان من ربه فاذا جرّدت فى الوجدان عن جميع السبحات حتى عن الاشارة و الكيف سمت اى ارتفعت عن رتبة جميع الأسماء لتفرّدها حين التجرد عن المثل حتى كانت آية للعزّ و القدس و الألوهية و الرحمانية و الربوبية فى الدنيا و الآخرة و ذلك لأنّها اذا كشفت عنها جميع السبحات حتى الاشارة ظهرت بآية الأحدية فمن عرفها فقد عرف ربّه و المراد من تجريدها فى الوجدان عمّا سواها محو كل ما لم يكن اياها لأنه بالنسبة اليها موهوم فاذا محوت الموهوم صحا المعلوم لأنّ الموهوم حجاب المتوهمين عن المعلوم المحتجب بغير حجاب محجوب لأنّ الحجاب لم يضعه للذوات الّا لتحقق به فى انفسها و تحققها فى انفسها مانع لحاظ كونها اثر فعل الله و نوراً من فعل الله فكانت تلك الموهومات اعنى السبحات المسمّاة بالحجاب مثبتة بالانيّة[1] الموهومة و حاجبة للحقيقة المعلومة اعنى كونها نور الله و اثر فعله فافهم.

قلت و كلما وصل العبد الى مقامٍ ظهر له الجبار فيه حصل له المحو و الصحو فهناك عرف ربّه لأنه عرف نفسه بالمحو و الصحو فاذا استقام فيه كما قال سبحانه ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا حتى ظهر له الاثر ظهر له الجبّار فى مقام اعلى من الاول فيعرف فيه ربّه بحكم المحو و الصحو بطورٍ اعلى و يتبيّن له ان المقام الاوّل مقام خلقٍ قد تعرّف له فيه به ثم تعرّف له فى الاعلى قال (ع) تدلج بين يدى المدلج من خلقك.

اقول فاذا كان نظره من الباب الذى امر الله ان يؤتى منه البيوت اى بيوت توحيده و عبادته كان دائم الترقى الى الله سبحانه فاذا وصل الى مقام قد ظهر له الجبار فيه بصفة تعرّفه له و انما خص الجبار هنا اما للحاظ العظمة و اما لكونه جابراً لما كسره الجهل بمعرفته فاذا وصل الى ذلك حصل له محو المقام الأوّل لانحطاطه عن بساطة وحدة ما فوقه و هو الذى وصل اليه و صحا له هذا المقام

[1] (للانية نسخة. م. ص)

العالى بقدس اعلى و وحدة (و وجده خ ل) اشرف مما دونه فحصلت له معرفة بربّه اعلى من معرفته الأولى لأنّ المقام الأوّل موهوم بالنسبة الى الثانى و الثانى معلوم بالنسبة الى الأوّل فاذا استقام فى المقام الثانى الأعلى بان تحقق فى نفسه بآثاره (باثارة خ ل) هذا المقام كما قال عز من قائل ان الذين قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا بالقيام بما يترتب على قولهم ربنا الله فإنّه يترتب عليه ان يمتثلوا امره و يجتنبوا نهيه ليثبت يقينهم المعبّر عنه بالاستقامة فإنّ يقين المؤمن و المنافق و الكافر يُرى فى عمله فاذا استقام كذلك ظهر له الجبّار فى مقام اعلى مما قبله و هكذا فيعرف فيه ربه بحكم المحو لكل مقام يجاوزه و الصحو فى كل مقام وصل اليه اعلى عن[1] الأوّل بحيث يتبيّن له ان المقام الاوّل مقام خلق قد تعرّف له فيه به ثمّ تعرّف له فى الأعلى و يظهر له ايضا انّ الأعلى ليس هو غاية السير الى الله بل الله سبحانه يسير معه ليوصله الى ما يريد كما قال عليه السلام تدلج بين يدى المدلج من خلقك ، و الادلاج السير آخر الليل او مطلق السير فى الليل لأنه مقام العابدين .

قلت فاذا عرف ربّه فى الاعلى بظهوره له فيه به و نظر الى الاسفل الذى ظهر له انه مقام خلقٍ وجد الله عنده فوفّاه حسابه و الله سريع الحساب و هكذا اَبداً يسير بلا نهاية قال تعالى فى الحديث القدسى حديث الاسرار كلما وضعت لهم علما رفعتُ لهم حلماً و ليس لمحبتى غاية و لا نهاية .

اقول اذا عرف ربه فى المقام الأعلى و تجاوز من الأسفل بان صعد عنه و هو الذى تبيّن له بعد ان تجاوزه انه مقام خلق تجلى له فيه الجبّار عز و جل فلمّا تجلى له فى الأعلى و نظر الى الأسفل حال تجليه له فى الأعلى وجد الله عنده اى عند الأسفل اذ لايخلو منه مكان و لا وقت و لايحويه مكان و لا وقت اذ كل شىء ظهوره فيه له لا اله الا هو فوفيٰه حسابه اى انه تعالى يوفى عبده العارف به حساب كل مقام وصل اليه و كل مقام تجاوز عنه صاعداً الى ما فوقه او نازلاً عنه

[1] (وصل اليه بطور اعلى من نسخة . م . ص)

الى ما تحته و الله سريع الحساب لايخاف الفوت و كيف يخاف الفوت مَن كل شيء بفعله و معنى سريع الحساب انه الزم المقتضيات على ما تقتضيه اذا كان الاقتضاء صدقا (اقتضاء صدق خل) و ان كان غير صدق فبنسبة ما فيه من الصدق فقد يتخلف الجزاء لنقص المقتضى و قد يكون[1] لمانع اقوى لايسأل عما يفعل و هم يسألون.

قلت و هذه المشار اليها هى المقامات التى لا تعطيل لها فى كل مكان قال الحجة (ع) فى الاشارة الى ذلك فى دعاء رجب و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الّا انهم عبادك و خلقك فتقها و رتقها بيدك بدؤُها منك و عودها اليك الدعاء، و قال الصادق (ع) لنا مع الله حالات نحن فيها هو و هو نحن و هو هو و نحن نحن ه، و هذا طريق الى الله سبحانه لا نهايةَ لَهُ و لا غاية.

اقول المقامات مظاهره التى تجلّى بها لعباده و عباده فى كل مكان فتجلى بهذه المقامات فى كل مكان لكل شيء من خلقه على حسب ما يحتمله وسعهم و تلك المقامات اسماء الفاعل عز و جل لأنّ المقام تركّب و تقوّم من مادة فعل الفاعل و صورته فمادته حقيقته و صورته اثره و مجموعها[2] اسم فاعل و ذلك[3] الأثر بفعله مثاله قائم بالنسبة الى زيد فإنّه مركب من حركة احداث القيام و نفس القيام الذى هو الحدث و الأثر فتركب منهما اسم فاعل القيام اعنى زيداً حال احداثه للقيام لا مطلقا فقائم و قاعد و آكل و شارب و نائم و ما اشبه ذلك هى مقامات زيد و علاماته على نحو ما ذكرنا و القيام و القعود و الأكل و الشرب و النوم معانى زيد اى معانى افعاله يعنى آثارها لأنّها محالّ الأفعال و مثال ذلك الحديدة المحماة بالنار فانها مقامات النار و علاماتها التى لا فرق بينها و بينها فى

---

[1] (و قد يكون قليلا و قد يكون نسخة. م. ص)

[2] (مجموعهما نسخة. م. ص)

[3] (فاعل ذلك نسخة. م. ص)

الاحراق الّا ان الحديدة انما تحرق بفعل النار القائم فيها فالحديدة المحماة اذا احرقت لم تحرق و انما احرقت النار على حدّ قوله تعالى و مارميت اذ رميت و لكن الله رمى لأنه صلى الله عليه و آله بمنزلة الحديدة و فعل الله الظاهر به صلى الله عليه و آله كفعل النار الظاهر بالحديدة و الحديدة حينئذ ركن المحرق كما انّ القيام ركن القائم و كما انّ محمداً[1] صلى الله عليه و آله ركن المقامات و العلامات و التوحيد و الآيات فلاتظهر المقامات و العلامات و التوحيد[2] الّا بهم و فيهم كما لاتظهر حرارة النار الّا بالحديدة و كما يجوز ان تظهر النار حرارتها فى غير الحديدة كالحجر و الأرض و اذا ظهرت فى شىء كان محرقا كذلك يجوز ان يظهر فعل الله فى غيرهم عليهم السلام لو شاء تعالى و يفعل ذلك الغير بفعل الله كفعلهم كما قال تعالى و لئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك و قال تعالى و لو شئنا لجعلنا منكم ملائكة فى الأرض يخلفون و هو سبحانه لايفعل ذلك ابدا فلايذهب بما اوحى الى نبيه صلى الله عليه و آله ابدا و ان كان بالنسبة الى المشية ممكنا و هو تعالى قادر عليه و لايظهر فعله فى شىء غيرهم الّا بواسطتهم فإنّه تعالى اظهر جميع افعاله فيهم عليهم السلام و يظهر بعض وجوه بعض افعاله فيمن شاء من خلقه بواسطتهم هكذا جرت عادته فى خلقه و هكذا بدت قدرته و هكذا مضت كلمته و هكذا سبقت عنايته و هو العليم الخبير و معنى يعرفك بها من عرفك ، انها هى الدليل عليه و هى معنى ما وصف به نفسه لنا و معنى لا فرق بينك و بينها ، انّ من عرفها فقد عرفه و انه تعالى انما يفعل بها ففعله لكل شىء هو فعله بها و هو معنى قولهم عليهم السلام من عرفنا فقد عرف الله و من جهلنا فقد جهل الله و من اطاعنا فقد اطاع الله و من عصانا فقد عصى الله قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله و معنى إلّا انّهم عبادك و خلقك ، انهم عليهم السلام مع ظاهر التساوى و الاتحاد ليس لهم فى شىء من ذلك امر الّا ما اظهر من فعله

---

[1] (محمداً و آله نسخة . م . ص)

[2] (و التوحيد و الآيات نسخة . م . ص)

فيهم فهو بهم يفعل لأنّهم محالّ فعله و مشيته و ارادته و هم بفعله يفعلون كما قال تعالى لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون اذ لا فعل لهم لذواتهم و لا عمل الّا بفعله و امره و معنى فتقها و رتقها بيدك ، اى انه اذا شاء فتقهم فيعلمون بما اوحى اليهم و يعملون بما امرهم و اذا شاء تعالى شأنه رتقهم فلايعلمون شيئاً و لايعملون امرا و هو معنى قولهم عليهم السلام يبسط لنا فنعلم و يقبض عنّا فلانعلم و معنى قوله عليه السلام بدؤها منك و عودها اليك ، انّ بدءها من فعله يعنى اثراً لفعله كما يحبّ و يرضى ممّا يحب و يرضى لما يحبّ و يرضى و عودها الى ما بدئت منه اى يعودون بما بدأوا منه مما بدأوا منه الى ما بدأوا منه و هم عليهم السلام قد خلقهم بمحبته و رضاه من محبته و رضاه لمحبته و رضاه و قول الصادق عليه السلام لنا مع الله حالات الخ ، يعنى به ان لهم حالة مع الخالق و حالة مع الخلق فحالتهم مع الخالق كونهم محالّاً لمشيته و فعله فاذا هم كما مرّ مثل الحديدة المحماة و هو فى هذه الحالة هو و هم هم و حالتهم مع الخلق عباد مكرمون لايستكبرون عن عبادته و لايستحسرون يسبحون الليل و النهار و لايفترون[1] ، فالله سبحانه ذاكر بهم فى الثانية و هم ذاكرون به[2] فى الأُولى كما انّه تعالى ذاكر بهم فى الأولى و هم ذاكرون به فى الثانية و معنى ان هذا طريق الى الله سبحانه لا غاية له و لا نهاية ، انهم سائرون فى عمق الامكان بما لهم و لغيرهم و الله سبحانه يسير امامهم فهو قائدهم بعنايته و سائقهم بهدايته تدلج بين يدى المدلج من خلقك و هذا السير لا اوّل له فى الامكان و لا آخر له.

قلت ثم اعلم ان كل مقام ظهر الله فيه لعبده فهو مظهره و صفته و هى حروف ذات العبد لا حقيقة له غير ذلك لأنه سبحانه ظهر لك بك و بك احتجب عنك و لا سبيل لك الى معرفته الّا بما تعرّف لك به و لم يتعرف لك الّا فيك و بك قال على (ع) فى نهج البلاغة لاتحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها

---

[1] (النهار لايفترون نسخة. م. ص)

[2] (ذاكرون بالله نسخة. م. ص)

و اليها حاكمها .

اقول كل مقام اعنى كل رتبة من مراتب ظهوره ظهر الله تعالى فيه اى فى ذلك المقام لعبده فهو اى ذلك المقام مظهره اى محل ظهور الله فيه و صفته اى صفة فعل الله و هى اعنى تلك المقامات حروف ذات العبد اى اجزاء ذاته و سميت اجزاء الذات حروفاً باعتبار اطلاق الكلمة على الذات فإنّ الكلمة مؤلّفة من الحروف فهذه المراتب من الوجود مجموعها حقيقة العبد لا حقيقة له غير ذلك لأنّا قد قدّمنا انه تعالى تعرّف لعبده و لم يتعرف له الا بذاته و هو معنى قولى و لم يتعرف لك الا فيك و بك احتجب عنك لأنّك اذا التفتّ الى انيتك وجدت نفسك مستقلا فلاتجد نفسك دليلاً على وجوده الا اذا نفيت وجودك من وجدانك فرأيت نفسك اثراً لفعله و نوراً من صنعه فانك حينئذٍ اى حين لم تجد نفسك تكون دليلاً عليه اذ الأثر يدل على المؤثر و النور يدل على المنير و حيث كان تعالى لاتدركه الأبصار و لاتحيط به البصاير و الخواطر و الأفكار لأن الأدوات انما تحدّ انفسها و تشير الآلات الى نظايرها كان عز و جل لايعرف الا بما تعرّف به و وصف نفسه به و لا سبيل الى معرفته الّا من هذا الطريق و هو ما وصف به نفسه و الى ما ذكرنا اشار سيد الوصيين عليه السلام كما رواه فى النهج لاتحيط به الأوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها ، و معنى تجلى لها بها ما قلنا سابقا انّه لايتجلى بذاته اذ لاتختلف عليه امور حالاته بل هو على حال لايحول عنها فى جميع الأحوال و انما يتجلى بافعاله و بآثارها لأفعاله و لآثارها و هو معنى تجلى لها بها فكنت انت نفس تجليه لك بك و معنى و بها امتنع [1] اى احتجب منها كما قلنا انها اذا التفتت [2] نفسها لم تجد نفسها اثراً و لا نورا و انما تراها قائمة مستقلة فلاتدرك الّا نفسها فاذا كشفت ظاهرها و نظرت الى حقيقتها وجدت حقيقتها نقشاً فهوانياً و خطاباً شفاهيا فاحتجب عنها بها حيث

---

[1] (امتنع منها نسخة . م . ص)

[2] (التفتت الى نسخة . م . ص)

نظرت الى نفسها و تجلى لها بها حيث وجدت نفسها نقشاً فهوانياً و خطاباً شفاهيا فعرفته بصفته التي تعرف لها بها و هي حقيقتها منه اعني كونها اثراً و نوراً و خطابا و معنى و اليها حاكمها ، انّه عز و جل يستشهدها على نفسها هل هي الا اثره و نوره فتشهد له انه لا اله الا هو لا يرى فيها نور الّا نوره و لا يسمع فيها صوت الّا صوته و لا يعرف شيء الّا اثره يعني لا يرى الا نور فعله و صنعه و لا يسمع الا صوت فعله و صرير قلم ايجاده و لا يعرف الّا اثره لانحصار ما سوى الله في اثر فعله تعالى.

قلت ثمّ اعلم انّ المتجلى نقطة يدور عليها التّجلّي فهو كرة مجوّفة لفعل التجلّي و في الانجيل ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربّك ظاهرك للفناء و باطنكَ انا.

اقول اعلم ان المتجلى اعني العلة نقطة واقفة ساكنة اى قائمة بنفسها يدور عليها التجلى الذى هو كرة مجوّفة لفعل التجلى يعني ان التجلى الذى هو الأثر و هو المفعول كرة مجوّفة لأن علتها في باطنها فلذا كانت مجوّفة لفعل التجلي و فعل مضاف الى التجلي و هو مفعوله و المعنى ان المتجلى الذى هو الفاعل الذى هو في الحقيقة باطن كل شيء و خارج عن كل شيء جعل التجلى الذى هو مفعوله يدور على فعله اى فعل المتجلى للتجلى فيكون الفعل هو باطن المفعول و المفعول يدور عليه فالفعل نقطة ساكنة و المفعول نقطة دائرة عليها الى كل جهة فلذا كانت كرة و لم تكن دائرة و هذا معنى ما في الانجيل باطنك انا اى فعلي و ظاهرك للفناء يعني يعدم فاذا عدم و اراد اعادته احدثه منه اى من الفعل كما احدثه من قبل قال تعالى كما بدء كم تعودون.

قلت فلجميع الخلقِ استدارةٌ على فعل الله سبحانه واحدة كريّة فكل الخلق كرة واحدة مجوفة تدور على نقطة هي فعله تعالى و اصول الخلق كرات مجوّفة كذلك كل اصل كرة تامّة تدور على نقطة هي وجه ذلك الاصل من المشيّة و لا تدور على محور لأن الاستدارة على المحور تحدث من اجزاء الكرة دوائر لا كرات فتكون الاستدارة الى جهة فلا تكون العلة محيطة بالمعلول و

لاتساوى الاجزاء المتساوية فى الرتبة الى منتصف المحور الذى هو النقطة اليها لأن ما كان من الاجزاء فى جهتى القطبين للمحور لاتدور على النقطة و وجه الكرة من علتها ليس محوراً مستطيلاً بل نقطة .

اقول لجميع الخلق استدارة واحدة كريّة على فعل الله سبحانه لتساويها فى الافتقار اليه و لتساوى نسبته اليها و لقوله تعالى ما خلقكم و لا بعثكم الّا كنفس واحدة و قوله تعالى و ما امرنا الّا واحدة كلمح بالبصر و لما ورد فى كيفية الحساب يوم القيامة و انه تعالى يخاطبهم بلسان واحد يقع على كل شخص بلغته و مثله ما قال تعالى كل امة تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق فإنّ كل واحد ينظر فى كتابه و يقرأ ولىّ الله كتابه اى كتاب الله الناطق فيكون بلسان واحد و لفظ واحد طبق كل كتاب من كتبهم لايخالف حرف منه حرفاً منها و الأصل فى ذلك انّ الفعل اى الايجاد انبسط على اوّل الخلق و آخره و ظاهره و باطنه و جوهره و عرضه و عينه و معناه و موصوفه و صفته فتختلف الأشياء باختلاف قوابلها و تتقدّم و تتأخّر باختلاف اوقاتها و تكبر و تصغر باختلاف كمّها فالفعل متساوٍ بالنسبة الى كل فرد فرد و جزء جزء و ان تعاقبت رؤوس التعلقات فالفعل واحد و المصنوع باعتبار الجملة واحد فبهذا الاعتبار يعنى مطلق افتقارها اليه للجميع دورة واحدة عليه ثمّ اصول الخلق كالعقل الكلى و النفس الكلية و غيرهما من الأفلاك الغيبية المجرّدة و كاَفلاك الشهادة كفلك زحل و فلك المشترى و المريخ و الشمس و الزهرة و عطارد و القمر و كالعناصر كلّها كرات كل واحد منها كرة مجوّفة تدور على اصلها و وجهها من المشية فلكل واحد استدارة يختصّ بها و استدارة يشارك فيها غيره و كل جزئى من كل واحد او جزء فله استدارة على وجهه الخاص به و استدارة يشارك فيها غيره من مثله فى كليه و استدارة يشارك بها كليه او كله و استدارة يشارك بها جزئيه او جزءه و هكذا كل كلى او كل و كل جزئى او جزء و لايدور شيء من هذه المذكورات فى دورانه على علته على محور لأنه يدور عليها لا الى جهة و الاستدارة على محور استدارة الى جهة و لو استدار على

محور حدثت من اجزائه دوائر لا كرات كما هو شأن الاستدارة على جهة و لاتكون العلة محيطة بالمعلول و لتعددت العلل بعدد اجزاء المعلول فيختص كل معلول من اجزاء الشيء بعلته من غير مشاركة الآخر له فيلزم استقلال كل جزء و انفراده عن الآخر و تكون الأجزاء المتساوية في الرتبة غير متساوية الى منتصف المحور الذي هو النقطة العليّة لأنّ ما كان من الأجزاء في جهة [1] القطبين للمحور لاتدور على النقطة التي في منتصف المحور و لهذا كانت دوائر صغاراً و لو كانت تدور على النقطة التي هي منتصف المحور لكانت عظاما و لما تحقق محور قطّ و للزم ان تكون استدارتها على النقطة لا الى جهة كما هو مقتضى الحاجة المطلقة فيكون كرة و وجه الكرة لايصحّ ان يكون محوراً مستطيلا لأنه اذا كان مستطيلاً اختلفت جهات اجزاء الشيء الواحد فيكون كل جزء له قطب غير قطب الآخر و تتعدد العلل و تتعدد المعلولات.

قلت و الاصل الثاني يدور على الاول لأنه للثاني نقطة و يدور على نقطة الاوّل فله استدارتان ذاتية تدور على نقطة الاصل الاول و عرضيّة تدور على الاول اذا كان مترتبا عليه و الّا فعلى جهة لوازمه من وضع و اضافة و غيرهما و هما استدارة واحدة بلحاظ وحدة الدائر و لهذا كان ابطا من الاصل الاوّل كاستدارة الكوكب على قطب تدويره و استدارته على قطب الخارج المركز فإنّ استدارته في التدوير على نفسه فهي عرضيّة بالنسبة الى تحققه و اصالته و استدارته على قطب الخارج المركز ذاتية لانها وجهه الى اصل تحققه لأن هذه اصل لاستدارته على تدويره فائضة عنها متفرعة عليها.

اقول ان الأصل الثاني كالعقل الكلي يدور على الأوّل اعني به الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله لأنّ الحقيقة المحمدية صلى الله عليه و آله للعقل نقطة اى علة و يدور عليها بالعرض لأنّ استدارته على الفعل ذاتية لقيام العقل (الفعل خ ل) به قيام صدور و استدارته على الحقيقة المحمدية صلى الله عليه و

[1] (جهتى نسخة. م. ص)

آله عرضية لأنها و ان تقوم بها تقوماً ركنيّاً و تحققيّا الّا انها عرضية لأنّها اثر للفعل و تاكيد له فهو اشدّ منها فتكون نسبة افتقار العقل الى الفعل احق و اسبق من افتقاره الى الحقيقة المحمديّة (ص) فاذا نسبنا[1] كان ما الى الفعل ذاتيّا و ما الى الحقيقة عرضيّا لأنّ الحقيقة علة مادية للعقل الكلى و الفعل علة فاعلية و علة للعلة المادية.

قلت و انما كانت استدارة الثانى بطيئة ايضا لحصول الكثرة فيها و كلما كثرت الوسائط كثرت الاستدارات و كان ابطا و تترتب العرضيات فى القوّة و الضعف فما قرب من الدائرة كان اضعف و الذاتية ابداً واحدة.

اقول و كلما كان ابسط كان اسرع فى حركته القابلية الانفعالية و كلما كان اكثر تركيباً او اجتماعاً و تأليفاً كان ابطأ و انما كانت استدارة الأصل الثانى بطيئة لأجل حصول الكثرة فيها التى تحصل بها الاستدارات الكثيرة و كثرة الاستدارات لكثرة الوسائط لأن المتأخر له على ما تقدم عليه دورات لكل واحد استدارة و كلها عرضيات اضافية الى ان ينتهى الى الاستدارة على علة العلل و قطب الأقطاب فتكون استدارته عليها ذاتية و كلما قرب منها كانت عرضيتها اقوى مما تحتها و كلما قرب من الدائرة كانت اضعف لما قلنا من انها فى الأعلى استدارة على العلة و فى الأسفل استدارة على المعلول و ان كان المعلول علة لما تحته فإنّ ما فوقه علة له و لما تحته فالاستدارة عليها اقوى فهى عرضيات متفاوتة فى الشدّة و الضعف بنسبة القرب من العلة و البعد عنها و الذاتية التى ليست عرضية اصلاً واحدة و لو اطلق على الدورات المتوسطة الذاتية باعتبار ما تحتها و العرضية باعتبار ما فوقها لم يكن به بأس الّا انّه على جهة المجاز فافهم.

قلت و هكذا حكم كل اصلٍ و لفروع ذلك الاصل هذا الحكم كل فرع كرة واحدة له دورات دورة على اصله و على كل ما سبقه دورة و على القطب الاول كذلك و قس عليه كل شىء بنسبة حال ذاته و عوارضها فكل عالم كرة و

---

[1] (نسبا نسخة. م. ص)

كل نوعٍ كرةٌ و كل صنفٍ كرةٌ و كل شخص كرة و كل جزءٍ كرةٌ.

اقول يعنى انّ كل اصل من الأصول الكلية الاضافية و الجزئية الاضافية نسبتها فى الاستدارات على عللها و اصولها كنسبة الكليات و الجزئيات فيما مثّلنا به و هو معنى قولنا و قس عليه كل شيء بنسبة حال ذاته و عوارضها و الفرع يدور على اصله و فرعه يدور عليه كما ان الأصل يدور على اصله اذ النسبة واحدة فكل عالم كرة واحدة و كل نوع منه اى من ذلك العالم كرة واحدة و كل صنف من ذلك النوع كرة واحدة و كل شخص من ذلك النوع كرة واحدة و كل شخص من اشخاص تلك الأصناف كرة واحدة و كل جزء من اجزاء تلك الأشخاص كرة واحدة و هكذا و حكم دورة كل جزء منفرداً و منضماً الى غيره فى الدورة حكم ما تقدّم من الاسراع و الابطاء و الذاتية و العرضية.

قلت و هكذا احكامها فى الاوضاع و التضايف و النسب كلها فى التساوى و التعارف و التناكر الا انها فى التناكر تدور على التعاكس هكذا و فى التعارف على جهة التواجه هكذا و فى التساوى على جهة المماثلة هكذا و اما فى التّغاير فى الذات وحدها فهكذا و فى الصفات وحدها هكذا و فيهما معاً هو التناكر كما مر قال (ع) الارواح جنود مجنّدة فما تعارَف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف.

اقول و احكام الأصول و الفروع الكليات و الجزئيات فى الاسراع و الابطاء فى الاستدارات العرضية و الذاتية بالنسبة الى احكامها فى الأوضاع و التضايف و النسب اما الأوضاع فجمع وضع اعنى التحيز او ترتب بعض الأجزاء الى بعضها او الى البعض الخارجى و اما التضايف كالأمور المتساوقة فى الوجود او الظهور كالأبوّة و البنوّة و كزوجية الأربعة و كايلاج الليل فى النهار و النهار فى الليل و كوجود الرطوبة من نكاح الحرارة للبرودة و وجود اليبوسة من نكاح البرودة للحرارة و كحمرة الزنجفر من الكبريت و الزيبق و كسواد المداد من الزاج و العفص و ما اشبه ذلك فإنّ لكل واحد من الاثنين استدارة على الآخر اِمّا فعلية و انفعالية او فاعلية و مفعولية او ظهورية و ركنية او فاعلية باعتبار و

مفعولية باعتبار او استدارة تتميم و تكميل او استدارة توليد و ما اشبه ذلك و اما النسب فكالتقييد بالحيثيات و الاعتبارات فإنّ لكل منهما استدارة حيثية او اعتبارية و النسب كلها تنحصر في نسبة التساوی ای التماثل و هو لايقتضی تساوی الاستدارتين فی الاسراع و الابطاء و ان تساويا[۱] فی العرضية و الذاتية و فی نسبة التعارف و هو لايقتضی التساوی فی الاسراع و الابطاء و لا فی عدد العرضية و فی نسبة التناكر و هو ايضا كالتعارف فی عدم اقتضاء التساوی فی الاسراع و الابطاء و عدد العرضية الّا انّ الاكثر فی التعارف و التناكر التساوی بين المتعارفين و المتناكرين فی جهة التعارف و التناكر و اذا وقع بينهما التعارف او (و خ ل) التناكر فی غير جهتيهما فذلك من جهة الماهية الطاغية الّا انّها اعنی ذوات الاستدارات من الكليات و الجزئيات الأصول و الفروع فی صورة التناكر تختلف استداراتها اختلافاً كليا فتدور علی التعاكس يعنی احدهما يخالف باستدارته استدارة الآخر و صورة استدارتهما هكذا فاذا ابتدأ احدهما فی الاستدارة من الطرف الأعلی مثلا الی جهة اليمين ابتدأ الآخر فی الاستدارة من الطرف الأسفل الی جهة الشمال و هذا اذا كان احدهما من اصحاب اليمين و الآخر من اصحاب الشمال و امّا ان كانا معا من اصحاب اليمين اذا ابتدأ احداهما فی الاستدارة من الطرف الأعلی الی جهة اليمين ابتدأ الآخر من الطرف الأعلی الی جهة الشمال و ان كانا من اصحاب الشمال معاً اذا ابتدأ احدهما من الطرف الأسفل الی جهة اليمين ابتدأ الآخر من الطرف الأسفل الی جهة الشمال و لايدور اصحاب اليمين من الطرف الأسفل الّا حال معصيته بما فيه من اللطخ و لايدور اصحاب الشمال من الطرف الأعلی الّا حال طاعته بما فيه من اللطخ و فی صورة التعارف علی عكس ما ذكرنا فی التناكر لتوافقهما فی ذاتيهما و صفاتيهما بعكس التناكر و صورة استدارتهما هكذا فاذا ابتدأ احدهما فی الاستدارة من الطرف الأعلی الی جهة اليمين ابتدأ الآخر من

---

[۱] (تساوتا نسخة م س)

الطرف الأعلى الى جهة اليمين و لايلزم تنافٍ اذا ابتدأ كل منهما من اليمين حيث انهما مع التعارف متقابلان فاذا كان في التقابل يمين كل منهما الى جهة يسار الآخر يكون ابتداء استدارة احدهما الى جهة انتهاء استدارة الآخر فيوهم ذلك انه تناكر مع انه من التوافق لجريان الاستدارتين معاً على جهة اليمين فلا تنافي بينهما و كذلك لو كان المتعارفان من اصحاب الشمال فإنّه اذا ابتدأ احدهما في الاستدارة من الطرف الأسفل الى جهة الشمال ابتدأ الآخر من الطرف الأسفل الى جهة الشمال و لا تنافي بينهما كما قلنا في اصحاب اليمين و في صورة التساوي في اصحاب اليمين و اصحاب الشمال على جهة المماثلة و ان اختلفت رتبتهما اذ قد يختلفان في الرتبة و في الاسراع و الابطاء و في عدد العرضيات و صورة استدارتهما هكذا و يكونان من اصحاب اليمين و يبتدئان بالأعلى على اليمين و عن[1] اصحاب الشمال و يبتدئان من الأسفل على الشمال و قد يختلفان ببعض دواعي اللطخ و حينئذٍ قد يختلفان في الابتداء و في التوجه و في الاسراع و الابطاء و اما التغاير في الذات وحدها و هو التناكر في الذوات و التعارف في الصفات الّا انه بوجه من التناكر و التعارف و لذا عبّرت عنه بالتغاير و رسمت صورة استدارتيهما الذاتيين[2] على غير صفة استدارة التناكر او التعارف فقلت صورة استدارتيهما هكذا و ما في الفوق ذاتي و هو و ما في التحت صفتي لكن الذات اعلى منها و صورة استدارة الصفات على التعارف و الذات على التغاير هكذا و بالعكس هكذا فكانت صورة استدارة الصفات كصورة استدارة التساوي و اما في الذوات فليست كالتعارف ليتقابلان (ليتقابلا ظ) بالوجوه و لا كالتناكر فيتقابلان بظهورهما و لا كالتساوي فتقابل وجوههما جهة واحدة بل على حالة مغايرة للثلاثة و هذا النوع قد لايتنافيان في جهة الذوات و ان كان قليلاً لأجل

[1] (من نسخة. م. ص)

[2] (الذاتيتين نسخة. م. ص)

ملايمة الصفات و قد يتنافيان في الصفات قليلا لأجل تنافى الذوات و قد يتعارفان و قد يتناكران و هذا كله موجب للاختلاف في الاسراع و الابطاء و في عدد العرضيات و مثل هذا في جميع ما ينسب اليه حكم التغاير في الصفات وحدها و صورتها هكذا و ان اختلف التغايران شدّةً و ضعفا فإنّ التغاير في الذات اقوى و اشد من التغاير في الصفات و التغاير في الذات و الصفات هو التناكر كما ان التساوى في الذات و الصفات هو التعارف و قوله عليه السلام الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ايتلف و ما تناكر منها اختلف ، يعنى انّ الأرواح عساكر جمعتها العناية الالهية بدواعى طبايعها فما تعارف منها بأن كان في عالم الأظلة و في الورق الأخضر و عالم الذرّ ظل المتعارف و ورقته مقابلاً بوجهه لظل من تعارف معه و ورقته ايتلف في هذه الدنيا لأنّ ورقة كل واحد منهما في غصن واحد متقابلان بوجوههما و كذلك المتناكران و امّا المتساويان فقد يكونان في غصن و قد يكونان في غصنين و اما المتغايران في الذوات خاصة فكل واحد في غصن و ظله قد يكون مع ظل مغايره في غصن و قد يكون في غصنين و اما المتغايران في الصفات فهما في غصن واحد غالبا و قد يكونان في غصنين و صفاتهما في غصنين فافهم.

قلت و معنى تعارف ينظر احدهما في وجه صاحبه و معنى تناكر ظهره الى ظهر صاحبه و المساواة من التعارف في التبعيّة و المغايرة احوال و انظر الى تمثيل الاشكال ،

و لكل رأيتُ منهم مقاماً شرحه في الكتاب مما يطول

اقول معنى التعارف[1] ينظر احدهما في وجه صاحبه سواء كانا في غصن واحد ام غصنين كما ذكرنا قبل و معنى التناكر[2] ظهره الى ظهر صاحبه كما مثّلنا به قبل في الأشكال و في البيان و اما المساواة فمن التعارف في التبعية يعنى انها

---

[1] (تعارف نسخة. م. ص)

[2] (تناكر نسخة. م. ص)

نوع من التعارف الصفاتي و اما المغايرة فهي احوال متعددة كما اشرنا الى نوع ذلك و الا فافراد المتغايرين كثيرة جدّا فالتناكر منها في بعض الأحوال و المساوات قد تكون بمحض الصفات فتكون المغايرة من جهة الذات و قد تكون المساوات بالعكس فتكون المغايرة في غير جهتها اذ لاتجتمع مع المساوات في جهة واحدة و اذا تدبرت وضع هذه الأشكال التي هي تصوير لدورات الكرات ظهر لك الحال ، و لكل رأيت منهم مقاما ، هذا البيت من قصيدة عبدالله بن قاسم[1] السهروردي في وصف احوال السائرين و احوال الواصلين و صفات مطلوبهم و هذا الذي ذكرته لك من الاستدارات هو باطن ما ذكره في قصيدته .

قلت ثم اعلم ان الكرة ان كانت استدارتها عبارة عن استدارة قوس من محيطها فهي تدور على محور و تحدث من الاجزاء الدوائر لا الكرات و ليس ذلك الاستدارة الصدورية عن العلة البسيطة التي هي فعل الله سبحانه و مشيّته بل الاستدارة الصُّدوريّة اَنْ يَدُور كل جزء من الكرة على قطبها فتكون استدارة الكرة على قطبِها لَيْسَتْ الى خصوص جهةٍ لأن ذلك من خواصّ الاجسام في حركاتها الجسمانية .

اقول اعلم انّ الكرة التي ذكرناها ليست عبارة عما يحدث عن استدارة قوس من محيطها لأنّ الكرة التي تحدث من استدارة القوس لم تتساو اجزاء سطحها الى مركز قطبها بل كل جزء تحدث عنه دائرة قطبها نقطة من المحور تسامتها غير قطب الدائرة الأخرى فتختلف لذلك تلك فمنها عظام و منها صغار و منها بين ذلك و اذا اعتبرنا استدارة تلك الكرة و استدارة كل واحد من اجزائها على فعل الله سبحانه كانت استدارة انفعال و تتساوى فيها جميع الممكنات مع اختلاف حقايقها و قوابلها و دواعيها و اوقاتها و كمّها و كيفها لأنّها استدارة صدورية فتكون فيها على السواء من غير ان يكون بعض منها الى جهة بل كل

---

[1] (القاسم نسخة م ص)

شيء منها يدور على تلك العلة لا الى جهة لأنّها ليست فى جهة اذ الجهات كلها صادرة عنها فلاتحويها فتكون تلك العلة البسيطة التى هى فعل الله و مشيته ليست فى جهة فالمستدير عليها يستدير لا الى جهة لأنّ الاستدارة الى جهة من خواص الأجسام فى حركاتها الجسمانية فإن قلت انك اطلقت القول فى جميع الأشياء بانّها تدور على فعل الله تعالى لا الى جهة و منها الأجسام فلمَ قلتَ ان الاستدارة الى جهة من خواص الأجسام فى حركاتها الجسمانية قلتُ ان الأجسام تدور الى جهة اذا كانت تدور على ذى جهة و اما اذا كانت تدور على ما ليس فى جهة وجب ان تكون استدارتها لا الى جهة و الّا لكانت تدور على غيره الّا ان الجسم لايدور على ما ليس فى جهة حال جموده فإنّه من هذه الحيثية يدور على ما فى جهة و اما دورانه على ما ليس فى جهة كالعلة الصدورية فانما هو من حيث ذوبانه و اتحاد اجزائه المتباينة و هذا معنى ما قلتُ :

و اما الحركات الوجودية الصدوريّة فليست جسمانية و ان كانت من الاجسام فهى دورات دهرية و سرمديّة و الّا لم تحط جهة العلة بجميع جهات المعلول و لهذا قلنا كل جزء كرة فافهم فهمك الله تعالى و اعلم ان هذا الطور من الاستدارة لاتدركه النفس و لا العقل و انما يدركه الفؤاد لأنه جهة الصدور و هى ربط الدهر بالسرمد و السلام .

اقول ان الحركات الوجودية كما اشرنا اليه ليست جسمانية من حيث هى جسمانية و ان كانت من الأجسام لأنها حركات صدورية و الحركات الصدورية من قِبَل فعل الله سبحانه سرمدية و من قِبل القابل تكون فى المقيد دهرية و فى ما فوقه (فوقها خ ل) من الممكنات برزخية يعنى ان وجهها فى السرمد و قرارها فى الدهر و لأجل كون حركة الفعل سرمدية احاطت العلة بجميع جهات المعلول و لو كانت جسمانية لم تحط بها و انما قلنا ان كل جزء كرة لأجل عموم الاحاطة و من ثَمّ لم تدرك النفس و لا العقل هذا النوع من الحركة و انما يعرفه الفؤاد لأنه اى الفؤاد جهة الصدور يعنى وجهه الى المظاهر و به ربط الدهر بالسرمد من جهة ان الفعل و ان تعلق بالمفعول الذى هو المقيد و محله لايخرج

عن السرمد و ان كان محله و متعلقه فى الدهر بل و فى الزمان اذ لايقارن المفعول الا بالتعلق الذى هو من نوع المفعول.

قلت : الفائدة العاشرة اعلم ان الله سبحانه خلق الاشياء بفعله و ابداعه من غير سبق فكرٍ اَوْ رَوِيّةٍ و كل شيء فالله خالقه سواء كان فى الوجود الخارجى ام الذهنى و ما فى الذهن لم يوجد على احتذاء سبقِ ذهنٍ فالوجود الذهنى فى الواقع وجود خارجى و انما قسّم الوجود الى الذهنى و الخارجى للفرق بين الوجود الظلّى الانتزاعى و الاصلى اصطلاحاً و لا مشاحّة فى الاصطلاح و الا فهو فى الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لحاجة الخلق اليه فى التفاهم و التعارف ليحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة و ذلك مما يتوقف عليه تكليفهم و نظام امورهم و معاشهم.

اقول هذا الكلام فيه تعريض بالردّ على من زعم ان الوجود الذهنى ليس وجوداً و انما (و اما خ ل) حقيقة ما يدركه الذهن انما هو الحقايق الثابتة قبل ايجادها و ليس بموجود و على من زعم ان النفس هى التى تحدثه لا انه صنع الله و على من زعم ان الوجود الذهنى وجود اصلى ليس بانتزاعى ظلى و انما يوجد الشيء بحقيقته فى الذهن لا بظله و مثاله و على من زعم ان الوجود الذهنى اصل للوجود الخارجى و الوجود الخارجى ظل للوجود الذهنى فقلت ان الله سبحانه خلق جميع الأشياء ذهنيّها و خارجيّها بفعله و ابداعه من غير سبق فكر و لا رويّة ليقال ان ما فى الذهن ليس الوجود الخارجى بل هو من ذهنيّ قبله و الدليل على انه مخلوق لله تعالى قوله عز و جل و اسرّوا قولكم او اجهروا به انّه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير و انما قال تعالى الا يعلم من خلق لأن ما توسوس به النفوس هو الذى فى معرض العلم به حيث اخفوه و لم يجهروا به فقال انه يعلمه لأنه خلقكم انتم و ما فى انفسكم فكيف لا يعلم مَن خَلَقَ و لو اريد به خصوص العلم بهم لا مع ما فى نفوسهم كما يوهمه ظاهر مَنْ خَلَقَ لمادلّ على اطلاعه على ما اسرّوا به الذى اراد بيان الاطلاع عليه و لا يرد علينا انهم اسرّوا ما هو قبيح ممنوع منه فلايكون الله خالقا له و اعلم ان اهل القول الأوّل

انكروا الوجود الذهنی و زعموا ان ما تراه بخيالك ليس موجوداً فی الذهن و انما هو موجود فی الخارج و يعنون الأعيان الثابتة و قالوا كما انك ترى زيدا بعينك و ليس فی عينك و انما هو خارج عنها فليس للذهن وجود ينسب اليه الّا اذا اثبتناه فيه و لم يثبت فيه شیء و غلطوا بل نريد بالوجود الذهنی ما كان الذهن علة لظهورها و وجودها الكونی و هی الأظلة المنتزعة من الأشياء الخارجية و ذلك لأنه تعالى[1] خلق الأشياء اقام كل شیء فی مكانه المناسب له فالاشراقات النورية لاتظهر الّا فی الأجسام الكثيفة فوضعها فيها و الصور لاتظهر الّا فی الأشياء الصيقلية كالمرآة و الماء فوضعها فيها و الصور المثالية المعنوية ای الخيالية لاتظهر الّا فی الأذهان فاقامها فيها و الأجسام لا قرار لها الا على الأرض المتماسكة فاقامها عليها فمرادنا بالوجود الذهنی ان الاظلة الخيالية المنتزعة تكون فی الذهن و ان ذا الظل موجود فی الخارج و ذو الظل و الظل هما موجودان لكن ذا الظل موجود فی الخارج و ظله الخيالیّ الانتزاعی فی الذهن فتنقسم الموجودات الى ما يكون فی الخارج و الى ما يكون فی الذهن و كلاهما موجودان احدهما فی الخارج و هو الموجود الخارجی و الآخر فی الذهن و هو الموجود الذهنی و دليل هذا ما قلنا مراراً انك لاتقدر ان تتصور بذهنك شيئاً رأيته قبل ذلك حتى تلتفت بذهنك فتقابل ذلك الشیء بمرآة خيالك فی المحل الذی رأيته فيه و بالهيئة التی رأيته عليها و فی الوقت الذی رأيته فيه فتجد مثاله و هيئته فی غيب ذلك المكان و غيب ذلك الوقت فتنتقش فی ذهنك تلك الصورة و لاتقدر على التصور بدون هذا فافهم و اهل القول الثانی يزعمون ان للنفس قوة على احداث ما شاءت من غير سبق مثال فتتصور شريك الباری تعالى و بحراً من زيبق و لا اصل لهما و ليس الا لأنّها تخترع بنفسها و غلطوا فانها لو كانت كذلك لكانت تحدث ذلك من غير ان تتوجه الى جهة مظنته (مظنّة خ‌ل) و ما تتوهمه فيه لكنها لاتقدر حتى تتوجه الى جهة ذلك فتنتزع من موهومها

---

[1] (تعالى حين نسخة . م . ص)

صورته سواء كان شيئاً فى الخارج ام لا بل فى الحقيقة لا بدّ و ان يكون شيئاً فى الخارج كما دلّت عليه الأدلة مثل قول ابى الحسن الرضا عليه السلام قال قلت لـمَ خلق الله عز و جل الخلق على انواع شتى و لم يخلقه نوعاً واحدا فقال عليه السلام لئلّايقع فى الأوهام انه عاجز و لاتقع صورة فى وهم احد الّا و قد خلقه الله تعالى عليها خلقاً لئلاّيقول قائل هل يقدر الله تعالى ان يخلق صورة كذا و كذا لأنه لايقول من ذلك شيئاً الا و هو موجود فى خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شىء قدير ه، رواه فى اول كتاب العلل فى باب علّة الخلق فتكون الصورة الذهنية منتزعة من الوجودية الخارجية و انما اختلفت الصورة للشىء الواحد بالنسبة الى المتصورين لاختلاف اذهانهم كما يختلف الصور لشىء واحد فى المرايا المتعددة المختلفة و هؤلاء طائفتان منهم من يزعم انه وجود وهمى ليس بانتزاعى و انما يصدق عليه الوجود لأنه شىء و منهم من يزعم انه انتزاعى من موهوم و كلا الزعمين باطل و اهل القول الثالث يزعمون ان الوجود الذهنى اصل للوجود الخارجى و الخارجى ظلّه و تنزّله و هم جلّ الصوفية و من هنا يقول احدهم ماتتحرك نملة فى المشرق او فى المغرب الا بقدرتى و منهم من يزعم انه متحد مع الخارجى لايفرق بينهما الا بان الذهنى مجرد عن اللوازم الخارجية كالنار مثلا فإنّ الموجود منها فى الخارج هو الموجود فى الذهن بعينه الّا انه مجرّد عن لوازمه الخارجية كالاحراق فإنّه من لوازم الخارج و قد قال الشيخ جواد الكاظمينى فى شرح الزبدة فى مبحث العلم و ليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهنى و ان العلم من مقولة الكيف ان الأشياء بانفسها موجودة فى الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها و امثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لايعبأ بهم انتهى، و هذا كله غلط لأن قول الصوفية لو صحّ لكان اذا مات الصوفى بطل نظام العالم كما انه اذا انصرف المقابل للمرآة بطلت الصورة التى فى المرآة و هذا ظاهر الفساد و قول الآخرين ايضاً باطل لأنه لو كانتا صورتان نقشتا من قالب واحد و حضرت عندك واحدة منهما فانك اذا نظرت فيها لاتحضر الأخرى فى ذهنك و لا عندك و ان حضر

اصل القالب فلو كانت النار التى فى الذهن هى النار الخارجية لا ظلالها لكنت اذا تصوّرت ما فى ذهنك لايلتفت ذهنك الى النار الخارجية اصلا كما انك اذا تصورت احدى صورتين كلاهما من قالب واحد لايلتفت قلبك الى الأخرى و ان التفتّ الى قالبهما و الواقع خلاف ذلك بل لايمكنك ان تتصور ما فى ذهنك الا اذا التفتّ الى الخارجي و ليس الا لأن ما فى ذهنك منتزع من الخارجي و ليس فى ذهنك شىء و اذا التفت ذهنك بمرآته الى الخارجي انطبعت فيه صورته المنفصلة المنتزعة و هو الحق اعنى كون الوجود الذهنى ثابتا و انه ظلى منتزع من الخارجي نعم هنا تفصيل و هو ان ذا الذهن ان كان علة الوجود بان كان هو امر الله الذى به قام كل شىء و ان وجودات الأشياء كلها اعنى موادها من اشعة وجوده كان ما فى ذهنه من صور الأشياء عللاً و اسباباً للأشياء الخارجية بحيث لو عدمت تلك الصورة التى هى وجوه تلك الأشياء اضمحلت الأشياء و هذا مثل النبى صلى الله عليه و آله و اهل بيته الطيبين عليهم السلام كما دلّت عليه اخبارهم و نطقت به كلماتهم و آثارهم من انه لو لم يكن الحجة فى الأرض لساخت و اما من سواهم فكلما فيهم من الصور اى فى اذهانهم فانها اظلة منتزعة من الأشياء الخارجية و الكلام مبنيّ (مبتنى خ‌ل) على احوال العوام (العوالم خ‌ل) و اما احوالهم عليهم السلام فعلى طور غير ما نحن بصدده و انما جرى التنبيه عليه استطرادا فاهل القول الأوّل ينفون الصورة عن الذهن و يقولون الذى تراه بذهنك ليس فى ذهنك و انما هو فى الخارج ثابت لا موجود و لا معدوم و اهل القول الثانى يثبتون صوراً ليست ذوات و لا اظلة منتزعة بل هى اظلة قائمة بالذهن و لا خارج لها و اهل القول الثالث يجعلون ما فى الذهن اصلاً لما فى الخارج او انّ الشىء له مكانان مكان ذهنى و مكان خارجي و الحق ان ما فى الذهن قسم من الوجود الظلى خلقه الله فى الذهن لافتقار الخلق اليه فى التفاهم و التعارف يتوصلون به الى مطالبهم ليحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة اذ لولاه لم يدركوا الّا ما تراه عيونهم و تناله اسماعهم و ذلك مما يتوقف عليه تكليفهم بما فيه نجاتهم و نظام معاشهم و هذا ان شاء الله ظاهر.

قلت و انما قلنا انه مخلوق لله تعالى لما دلّ عليه الدليل القاطع بان الله خالق كل شيء قال تعالى و ان من شيء الّا عندنا خزآئنه و ماننزله الّا بقدرٍ معلوم، فإن قلت معنى ذلك انّ الله تعالى جعل فى النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور فهى تخترع تلك الصور بما يمكن لها فلايكون الوجود الذهنى فى الحقيقة خارجيّاً قلت انّ ما جعله فيها و فى غيرها مما تجرى فيه على اختيارها ليس حيث اعطاها رفع يده عنه بل هو فى يده بعد الاعطاء كما هو قبل الاعطاء بل هو حال واحدة بلا تعدّد الّا فى العبارة كناية عن ظهور العطية فى نفسها.

اقول انما قلنا انما فى الذهن مخلوق لله عز و جل لأنّ الدليل قد دلّ على جهة القطع و الضرورة بأن الله سبحانه خالق كل شيء قال الله تعالى و ان من شيء الّا عندنا خزائنه و ماننزله الّا بقدر معلوم و قال تعالى قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهّار و قال تعالى و اسرّوا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الايعلم من خلق و هو اللطيف الخبير و هذا معلوم لأنه اذا كان شيئاً يصدق عليه اسم الشيء بكل اعتبار فقد دخل فى عموم الآيتين الأوليتين و امثالهما و ان لم يكن شيئاً اصلا لم تكن النفس مخترعة له و اما الآية الثالثة فهى صريحة فى خصوص الدعوى لأنّ الاسرار بالقول هو التصور بدليل قوله تعالى انه عليم بذات الصدور اى عليم بما اسررتم و تصورتم و عزمتم عليه و هممتم به و لاينافيه قوله تعالى الايعلم من خلق بتوهم انه انما خلق المتصورين لا التصور بقرينة مَنْ خَلَقَ لأنه تعالى فى بيان علمه بسرائرهم و تصوراتهم و ما توهموا و اضمروا و قد علّل تعالى ذلك بانه خلقه فكيف لايعلمه هذا على معنى ان مَنْ خَلَقَ مفعول يعلم يعنى الايعلم مخلوقه و اما على معنى ان مَنْ خَلَقَ فاعل يعلم كما هو المشهور فى التفسير فهو ادلّ و اظهر و لايرد علينا لزوم الاجبار من خلقه لذلك لأنه تعالى خلق اعمالهم القبيحة بافعالهم اى حكم عليهم بما فعلوا كما تجعل زيداً عاصياً اذا لم يطعك فقد حكمت عليه بفعله و كذا (و لذا خل) قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم لأنه تعالى لما كفروا طبع على قلوبهم بكفرهم و لايلزم من ذلك الاجبار و اماقولهم ان الله جعل فى النفس قدرة على

اختراع ما شاءت من الصور الخ ، فبعد ما ذكرنا من انها لو كانت مخترعة لها لما كانت تلتفت بمرآتها الى جهة امكانه لتنطبع صورته فيها انّا نقول حين جعل لها قدرة تخترع بها هل رفع يده عما جعل لها ام هو في يده اذ لو رفع يده لم يكن شيئاً فلاتفعل الا بالله فالله في الحقيقة هو الفاعل على حدّ قوله تعالى و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى و قوله افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون فافهم ان كنت تفهم و قولي كناية عن ظهور العطية يعني انه انما قلنا اعطى خلقه قدرة و علماً او غير ذلك ليس لأنّ العطية انفصلت من يده تعالى ليكون العبد مستقلاً بها و بما يترتب عليها بل انما قيل اعطى كناية عن ظهور العطية من كتم الوجود الامكاني الى علانية الوجود الكوني و الّا فهي في قبضته اذ لو خلّاها من يده لم يكن شيئا.

قلت و تلك القوّة المشار اليها فعلها و انفعالها و اضافتها و تعلقها بمخترعها انما كان شيئا في نفسه بكونه في يده فاذا قابلت المرآة الشيء اوجد الله بهما فيها الصورة و انما لها اختيار المقابلة و انتزاع الصورة اللذان هما شيء بكونهما في يده فافهم و الى هذا الاشارة بقوله (ع) كلما ميزتموه باوهامكم في ادقّ معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم فافهم قوله (ع) مخلوق مثلكم مردود اليكم.

اقول قولنا و تلك القوة تقدّم بيانه و هو ان جميع ما اعطى خلقه لم يخلّيه[1] من يده لأنه ليس شيئاً الّا بكونه في يده فلو خلّاه لم يكن شيئاً اصلا فهو فلو[2] خلّاه من يده الاكوانية لم يكن مكوّنا و لكنه ممكن و لو خلّاه من يده الامكانية لم يكن ممكنا و هذا الوجه الثاني خفيّ على العقول و لكنه كما اقول فاذا قابلت المرآة الشيء هذا تفريع على ما قبله تفريعاً بيانياً لا تأسيسيا يعني اذا قابلت الشاخص اوجد الله من صورة الشاخص المنفصلة لأنّها هي مادة الصورة التي

---

[1] (لم يخلّه نسخة . م . ص)

[2] (اصلا فلو نسخة . م . ص)

هي في المرآة فيوجد الله منها بالمرآة لأنّها هي القابلة للصورة فهي صورة الصورة و حدودها هي صقالة المرآة و بياضها و سوادها و استقامتها و اعوجاجها فيها اي في المرآة لأنّ الشيء يوجد في صورته و كل شيء يتوقف عليه الايجاد فمن جعل الله ليس للمرآة فيه شيء و انما لها اختيار المقابلة بالله و انتزاع الصورة بالله اللذان هما شيء بكونهما في يده و هذا معنى قولي بالله و الى هذا المعنى اشار عليه السلام بقوله كلما ميّزتموه باوهامكم اي تصورتموه او تعقلتموه في ادق معانيه يعني في ادق معانيه بالنسبة الى عقولكم او الى المميّز نفسه يعني في اول مراتب تعيّنه فهو مخلوق يعني خلقه (خلق خ ل) الله سبحانه مثلكم اي كما انتم مخلوقون او مثلكم اي صفة لكم و مثل لكم بفتح الميم و الثاء المثلثة اي صفتكم و شبحكم و آيتكم و بكسر الميم و سكون الثاء اي نظيركم اِمّا في الايجاد او فيما يترتب على الايجاد من احكام التكاليف في الدنيا و المعاد مردود اليكم اي غير مقبول منكم ان تجعلوا العبد ربّا او مردود اليكم يعني انه من اشعة وجوداتكم او ذاتكم (ذواتكم خ ل) و هذا معنى قولي فافهم قوله عليه السلام مخلوق مثلكم مردود اليكم.

قلتُ: فإن قلت يلزمكم ان الله تعالى خلق المعاصي و الكفر و سائر القبايح قلت نعم كذلك الله ربّنا قال تعالى قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار و لكن ليس على ما تفهم و ذلك لأنه سبحانه لايخلق شيئا الّا على ما هو عليه في ذاته و صفاته و افعاله و الّا لم يكن ذلك المخلوق كذلك بل يكون قد خلق على غير ما هو عليه فحينئذ لايكون هو ايّاه و انما يكون هو غيره هف.

اقول لايلزمنا من قولنا ان جميع ما وهب عباده من النعم من القوة و الاستطاعة و الفعل و الانفعال و غيرها كلها في يده سبحانه ان يكون الله تعالى عز و جل فاعل المعاصي و الكفر و الشرور على ما هو معروف لأنّ الاعتقاد الحق ان العبد هو فاعل المعاصي و الكفر و الشرور باختياره و الله سبحانه بريء منها كما قال تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آبائنا و الله امرنا بها قل ان الله لايأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لاتعلمون و قال تعالى فويل للذين

يكتبون الكتاب بايديهم ثمّ يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم و ويل لهم مما يكسبون و غير ذلك من الآيات و اما قولنا ان الله خالق كل شيء من جملته المعاصي و الكفر فنريد به معنى آخر غير هذا لايلزم منه هذا المعنى الباطل و اخبار الائمة عليهم السلام متواترة بذلك ناطقة به مع تنزيههم جناب الحق عن الظلم و فعل القبايح و بيان المعنى الذى نشير اليه يحتاج الى تقديم كلمات نشير فيها الى بيان ما وردت به الأخبار بحيث لايلزم التفويض و لا الاجبار فنقول اعلم ان الله سبحانه لايخلق شيئاً من خلقه من ذات او صفة الّا على ما هو عليه في ذاته و صفاته و افعاله اذ لو خلق المخلوق على غير ما هو عليه كذلك لم يكن هو ايّاه بل كان غيره لأنه انما خلق غيره و تفصيل ذلك انه تعالى ان خلق على مقتضى استطاعة فعله تساوت المفعولات لأنّ نسبتها الى فعله على السواء بل لم تتعدد في انفسها بل تكون واحداً لأنّ فعله واحد و ان خلق على مقتضى قابلية المفعول فإن كان على نحو القسر و الاجبار كانت كما لو خلقها بمقتضى استطاعة فعله تعالى و ان كان على جهة الاختيار صح الصنع و ارتفع الاجبار و ذلك بعد ان كانوا شيئاً واحداً وجوداً هيولانيّا حصصهم فلما جعلهم حصصاً متمايزة المواد في الجملة جعل في كل حصة من تلك المادة النوعية الاختيار و التميز و معرفة الخير و الشر و الجيّد و الرديّ و حيث كانت السعادة و الشقاوة و الطاعة و المعصية انما هي في الصور عرض عليهم صور طاعاته في عليين و صور معاصيه في سجين و اخبرهم ان من اجاب دعوتي صوّرته بصورة اجابته و البسته لباس طاعتي و من لم يجب دعوتي صوّرته بصورة انكاره و البسته لباس معصيتي فرضوا و قبلوا ثمّ دعاهم الى توحيده و نبوة نبيه صلى الله عليه و آله و ولاية وليّه عليه السلام فقال الست بربكم فقالوا بلىٰ فالمؤمن اجاب بلسانه و قلبه مصدقاً مسلماً طائعا و الكافر قال بلى و اضمر انه ان اقتصر على هذا فلاتضرّنا الاجابة لأنه خالقنا و دعانا الى طاعته و ان تجاوز بنا الى طاعة غيره لم نجب لأنّا اولىٰ من غيرنا ثمّ قال لهم و محمد (ص) نبيكم فاجاب المؤمن بقلبه و لسانه كما مرّ و ازداد ايماناً بتسليمه و سكت الكافر و قال

فی نفسه تجاوز بنا الی غیره لکن هذا الغیر لم‌یجعل له ولایة علینا و انما هو داعٍ الی خالقنا فإن اقتصر علیه اجبنا و الا انکرنا ثمّ قال لهم و علیّ ولیکم فاجاب المؤمن و ازداد ایماناً علی ایمان و انکر الکافر و قال لانقبل ان یکون علینا ولیّا بشر مثلنا و لذا قال صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلام فی حق جمیع الأمم مااختلفوا فی الله و لا فیّ و انما اختلفوا فیك یا علیّ و کان فیما انزل علی نبیه و لایزالون مختلفین الّا من رحم ربّك و لذلك خلقهم فاذا عرفت ان الله تعالی لم‌یخلق الخلق الّا علی ما هم علیه بحسب قوابلهم باختیارهم و لم‌یکونوا فی دواعیهم و لا ما یمیلون الیه مجبورین عرفت مقدمة معرفة ان الله خلق کل شیء حتی المعاصی و لم‌یکن فاعلاً لها و بقی تمام المقدمة و هو ما قلتُ:

و اذا خلقه علی ما هو علیه فانما خلقه علی مقتضی سبب ایجاده و قبوله للوجود و ذلك بالاسباب الخارجة عن حقیقة ما افاضه الله بذات فعله و ان کانت بعوارضه و تلك الاسباب مقتضیات لتغییر الحقائق بحکم الوضع و تلك المقتضیات من افعال الخلق و اوضاعهم فلو خلق علی غیر المقتضی لکان قد منع ما اعطی و ابطل ما قدّر.

اقول هذا من تمام ما ذکرنا من المقدمة و هو ان معنی قولنا انه خلقه علی ما هو علیه انه خلقه علی مقتضی سبب ایجاده و قبوله للوجود[1] هو انفعاله بحسب کمّه و کیفه و وقته و مکانه و جهته و رتبته و اوضاعه و کلها منسوبة الیه لأنّها اجزاء ماهیته و لیست من فعل الله سبحانه اوّلاً و بالذات بالنسبة الی تشخصه بها و ان کان بفعل الله ثانیاً و بالعرض و معنی کونها بالعرض بالنسبة الی تشخّصه بها ان منها ما هو مخلوق فی (من خ‌ل) نفسه بالذات من حیث نوعیته بل کلها کذلك لکنها باعتبار اختصاص بعض الأفراد ببعض حصص منها لم‌یکن التخصیص الا باقتضاء المفعول فکان التخصیص بالعرض لأنه للاقتضاء لا لنفسه و هذا معنی قولنا و ذلك بالأسباب الخارجة عن حقیقة ما افاضه الله

---

[1] (و قبوله للوجود و سبب ایجاده و قبوله للوجود نسخة. م. ص)

بذات فعله و ان كانت بعوارضه لأنّ الذى افاضه الله بذات فعله هو الوجود خاصّة اعنى المادة الكلية المسمّاة بالهيولى الأولى و المواد الجزئية رؤوس منها كالورق من الشجرة و حصص منها كالذرّ من جوهر الهباء هذا هو المقبول و اما اسباب قابليته للايجاد فاشياء يقتضيها المقبول من نفسه عند توجه الايجاد عليه فلما توقف قبوله عليها خلقت له فهى مخلوقة بالعرض و بها تغيّرت الحقايق و اختلفت فهى باقتضاء المقبول لها و تغاير حقايقها و اختلافها بسبب تغايرها قد جرى عليها ايجاد بحكم الوضع لكون تلك منها اسبابا و منها موانع او شروطا و تلك المقتضيات كلها من افعال الخلق و اوضاعهم كما ذكرنا فإنّ خلق الأشياء على غير ما تقتضيه كان قد منع ما اعطى و ابطل ما قدر فإنّه اعطى الحديد انه يقطع و النار تحرق و البذر اذا وضع فى الأرض ينبت و النطفة اذا القيت فى الرحم يتخلق منها الجنين و هكذا فاذا اراد الظالم يقتل المؤمن بالسيف او يحرقه بالنار او يغصب حنطة[1] و يزرعها فى ارض مغصوبة و يسقيها بماء مغصوب و الزانى وضع نطفته فى رحم الزانية فإن منع الحديد ان يقطع و النار ان تحرق و الحنطة ان تنبت و النطفة ان تتخلق كان قد منع ما اعطاها و يلزم من ذلك ان الحديد لايقطع فى الجهاد و النار لاينتفع بها العباد و الحنطة لاتنبت عند مالكها مع كمال الاستعداد و النطفة الحلال لاتتكون منها الأولاد و يفسد النظام و تبطل فائدة الايجاد و ان خلق الأشياء على ما تقتضيه طبايعها التى خلقها عليها لمصلحة العباد قطع الحديد رأس المؤمن و النار احرقته و الحنطة تنبت عند الظالم و نطفة الزانى تتكون[2] منها ولد الزنا و ليس الله معينا لمن عصاه فلم يقتل المؤمن و انما قتله الظالم بالسيف و احرقه بالنار و لم يعن الغاصب لحنطة المؤمن و لم يأمر الزانى بالزنا فمعنى قولنا ان الله خلق الكفر انه تعالى اذا كفر عبده طبع الله على قلبه بكفره كما قال تعالى و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم و معنى

---

[1] (حنطته نسخة. م. ص)

[2] (يتكون نسخة. م. ص)

انّ الله خلق المعاصی انه خلق مقتضاها و لوازمها کما مثّلنا لك به و الأخبار الواردة فی هذا الباب کثیرة لاتکاد تحصی کلها من هذا المعنی و هو معنی ما قلت :

مثلا خلق الحدید یقطع و لایقطع الّا بالله فاذا ذبح زید عمراً ظلما بالسیف فإن لم یوجد الله الذبح لمقتضی فعل زید و الحدید لکان قد منع الحدید ما خلقه علیه فلم یکن الحدید حدیداً و منع زیداً مقتضی فعله فلم یمکّن زیداً من فعل المعصیة فلم یقدر علی الطاعة لانها لاتتحقق الا بالتمکین من المعصیة و اذا لم یکن ذلك لم یحسن تکلیفه فلم یکن مکلفا و اذا کان کذلك لم یحسن ایجاده و یبطل الایجاد من اصله و الوجود الذهنی حدث عن الله بهذا النحو .

اقول مرادی من قولی ان الحدید لایقطع الا بالله لیس کما فهمه الأشاعرة بأنّ القاطع هو الله لأنّ الأسباب فی الحقیقة لیست اسبابا و هو غلط لأنه یلزم الجبر بل الأسباب اسباب فی الواقع و الحدید بنفسه هو القاطع بلا مشارکة مع الله عز و جل فی القطع و انما مرادی انه تعالی اعطی الحدید القطع و جعله یقطع بنفسه و لکن الحدید و الحرکة من الفاعل و القطع قائمة بامر الله قیاماً رکنیّا و بفعل الله قیاماً صدوریّا و هی شیء یحفظه[1] الله فما دام الله حافظاً لوجودها بامره و فعله فهی شیء یفعل بما اودع من القدرة المحفوظة بقبضة الله اذ لو خلّاها من یده لم تکن شیئاً اصلا فإن لم یوجد الله بالحدید الذبح الذی هو اثر فعل زید بمقتضی فعله لم یکن زید متمکناً من فعل المعصیة و اذا لم یکن متمکناً من فعل المعصیة لم یکن متمکناً من فعل الطاعة لأنّ الطاعة کما یأتی لایتحقق حتی یکون متمکناً من فعل المعصیة قادراً علیها باختیاره فیترکها و یفعل الطاعة باختیاره فحینئذٍ تتحقق الطاعة فاذا لم یتمکن من المعصیة لم یتمکن من فعل الطاعة فاذا لم یتمکن من فعل الطاعة لم یحسن تکلیفه لانتفاء فائدة التکلیف و اذا لم یحسن تکلیفه لم یحسن ایجاده لانتفاء فائدة الایجاد و ایجاد الوجود الذهنی

---

[1] (شیء بحفظ نسخة [illegible])

من هذا القبيل بالنسبة الى ما ينتقش فيه من خير او شرّ فانها كلها بفعل الله على نحو ما اشرنا اليه لأنّ الله فاعل لأفعال العباد تعالى عن ذلك علواً كبيرا فافهم راشدا.

قلت: ثم اعلم ان فى قوله تعالى و ان من شيء الّا عندنا خزائنه حيث اتى للشيء من جهة افراده بجمع خزائن سرّاً نبّه بذلك عليه و هو ان كلّ شيء له خزائن فاعلى خزائنه الرحمة ثم الرياح ثم السحاب المزجى ثم السحاب المتراكم ثم بحر الممكن و هباؤه ثم سحابه المزجى ثم المتراكم.

اقول يعنى ان سرّ قوله تعالى فى جعل خزائن متعددة لشيء واحد هو ان الشيء الواحد له مراتب متعددة من مراتب الوجود و تنزلاته بان يكون مذكوراً فى كل مرتبة بما له فيها من التحقق و الشيئية من مراتب المشية كما اشار اليه سلمان الفارسى (ره) على ما نقله عنه الرضا عليه السلام انه دعا اباذرّ لضيافته فاتى له برغيفى شعير يابسين فاخذ ابوذر يقلبهما فقال له سلمان اراك تقلبهما يا اباذرّ أتدرى من اين اتياك والله لقد عمل فيهما الماء الذى حمل العرش حتى القيٰهما على العرش و عمل فيهما العرش حتى القاهما على الملائكة و عملت فيهما الملائكة حتى القتهما على الرياح و عملت فيهما الرياح حتى القتهما على السحاب و عمل فيهما السحاب حتى القاهما على الأرض و عملت فيهما الأرض و الماء و النار او كما قال ثمّ قال انّىٰ لك و شكر هذا يا اباذر نقلت بعض معناه و كل واحدة من هذه الخزائن لذلك الشيء يذكر فيها وجهه منها الذى خلق منه فيخلق من الوجه الأعلى ما تحته و يخلق من هذا التحت ما تحته و هكذا حتى يظهر الشيء فى مكان حدوده و وقت وجوده و الوجود قارّ على كل وجه فى مكانه من تلك الخزانة لايخرج منها نازلاً و لا صاعدا و ما منّا الّا له مقام معلوم و انما يتنزل ما تحته منه كما تتنزل النار من النار الكامنة فى حكّ الزناد بالحجر فاوّل خزانة ذكر فيها[1] مراتب التكوين الأربع الاعتبارية الأولى ذكره فى تكوين

[1] (فيها فى نسخة. م. ص)

الرحمة و النقطة و السرّ المجلل بالسر و الثانية ذكره في تكوين الألف الأولى و الرياح و النفَس الرحماني الأولي بفتح الفاء و الثالثة ذكره في تكوين السحاب المزجيٰ و الحروف الأوليات العاليات و الرابعة ذكره في تكوين السحاب المتراكم و الكلمة التامّة التي خلق تعالى بها كل شيء من الأشياء اعني المشية و الخامسة بدؤ كونه في بحر الممكن و هبائه و السادسة سحابه المزجىٰ بعد اثارته من اعلى شجر ذلك البحر برياح الاسم البديع الرحمٰن و السابعة سحابه المتراكم من ذلك السحاب المزجى المشار[1] المذكور.

قلت ثم الاكوان الستة التي اشار اليها الصادق (ع) الكون النوراني و هو الماء الذي به حيوٰة كل شيء ثم الكون الجوهري و هو الحجاب الابيض و هو الركن الايمن الاعلى عن يمين العرش ثم الكون الهوائي و هو الحجاب الاصفر و هو الركن الايمن الاسفل عن يمين العرش ثم الكون المائي و هو الحجاب الاخضر و هو حجاب الزمرد و هو الركن الايسر الاعلى عن يسار العرش ثم الكون الناري و هو الحجاب الاحمر و قصبة الياقوت و هو الركن الايسر الاسفل عن يسار العرش ثم كون الاظلة و هو الهباء الآخر و كون الذر الثاني.

اقول الأكوان الستّة التي ذكرها الصادق عليه السلام من الخزائن للشيء فهي مع السبع الأُول ثلاث‌عشرة خزانة و الأول من الستّة الأكوان المذكورة الكون النوراني و هو حجاب السر و هو اعلى الحجب و هو معانيه اي معاني افعاله تعالى و هي حقايقهم عليهم السلام و هو الماء الذي حمل العرش في قوله تعالى و كان عرشه على المآء اعني اول فائض عن فعل الله و هو الوجود الراجح و هو الحقيقه المحمديّة و هو الزيت في قوله تعالى يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار كناية عن راجحية وجوده ه، و الثاني الكون الجوهري و هو عقل الكل المسمّى بروح القدس و بالقلم و الحجاب الأبيض و هو الركن الأيمن اي النوراني الأعلى يعني الباطن لأنّ كل ما بطن فهو اعلى رتبة مما ظهر و هو اول

---

[1] (المثار نسخة . م . ص)

خلق من الروحانيين و اول غصن نبت من شجرة الخلد خلقه الله عن يمين العرش يعنى عن يمين السلطنة و المملكة الدائمة الكاملة[1] و الثالث الكون الهوائى اعنى الروح الكلية و الحجاب الأصفر حجاب الذهب و اصل البراق انها بقرة صفراء فاقع لونها تسرّ الناظرين و هو ركن العرش الأيمن النورانى الأسفل لأنه ظاهر بالنسبة الى نور العقل و الرابع الكون المائى و هو الحجاب الأخضر حجاب الزمرد او الزبرجد على اختلاف الروايتين و هو ركن العرش الأيسر يعنى الظلمانى الجسمانى اى المنسوب من جهة ارتباط فعله بالاجسام اليها و الأعلى اى الباطن و النفس الكلية و اللوح المحفوظ و الخامس الكون النارى و هو الحجاب الأحمر يعنى الطبيعة الكلية و قصبة الياقوت كما فى بعض الروايات و هو الركن الأيسر اى الظلمانى الجسمانى كما تقدّم الأسفل يعنى انه ظاهر بالنسبة الى الأخضر و هو عن يسار العرش اى ظاهره السادس كون الأظلّة سمّى بذلك لأنه كالظلّ يرى و لايدرك باللمس و هو جوهر الهباء الآخر يعنى آخر المجردات الدهريات و هو المواد البسيطة المحصصة بالمهملات بالحصص الشخصية و كون الذرّ الثانى يعنى ان الكون السادس هو عالم الأظلّة و الذرّ و هو هنا اى الذرّ الهباء المنبثّ فى الهواء شبهت تلك الحصص بالهباء المنبثّ فى الهواء لصغرها بالنسبة الى سعة ذلك الفضاء و الّا فهُم على قدر حجمهم الظاهرى كما اذا كان شخص تحت الجبل فانّك تراه لبعد المكان و صغره بالنسبة الى الجبل كالذرّ و اصغر من غير ان يصغر حجمه فى نفسه و سمّى بالأظلّة لما قلنا من انّه كالظل يرى و لايمسّ فكون الأظلة و كون الذرّ واحد لأنه عليه السلام قال و الكون السادس اظلة و ذرّ و انما قلنا الذرّ الثانى لأنّ الذرّ متعدد باعتبار تعدد رتبته او اعتبار المعتبرين الأوّل و هو المعانى فى العقول و الذر الثانى هو الصور الجوهرية فى النفوس و الثالث هو ما فى هذه الدنيا و الرابع ما فى الآخرة و بين الأوّل و الثانى برزخ هو الأرواح و الرقائق و هو عالم الورق الخضر

---

[1] (الدائمة الخالدة نسخة . م . ص)

و ورق الآس و بين النفوس و الأجسام عالم المثال و الأظلة الحقيقيّة و الأشباح و هي ابدان نورانية لا ارواح لها اى لا مواد فيها و بين الدنيا و الآخرة عالم البرزخ في القبور بعد الموت و قيل الذرّ الأول عالم النفوس و الثاني ما في هذه الدنيا و قيل الأول ما في الدنيا و الثاني ما في الآخرة و قيل غير متعدّد و هو مجاز[1] على المكلفين في هذه الدار و الأصحّ الحقيق بالتحقيق الأولىٰ بالتصديق هو الأول.

قلت ثم العرش محدد الجهات ثم الكرسي ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم من فلك الشمس في زحل و في القمر ثم من الشمس في المشتري و في عطارد ثم من الشمس في المريخ و في الزهرة ثم ينزل الى الاذهان صورته بتسخير شمعون و سيمون و زيتون لجنودهم و اعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد و ما حمل من متمماته و حامله و مديره و تدويره و كوكبه و اشعته.

اقول اعلم ان العرش له اطلاقات في اخبار الائمة عليهم السلام فتارة يطلق على الوجود الراجح كالمشية و كاَوّل فائض عنها و تارة يطلق على الملائكة الأربعة العالين التي هي الأنوار الأربعة الأحمر و الأصفر و الأخضر و الأبيض التي هي اركان العرش لأنّ العرش ينقسم اليها و تارة على الدين كما في قوله تعالى و كان عرشه على المآء يعني انه تعالى حمل دينه العلم فالعلم حامل له و تارة على الملك كما قال تعالى رب العرش العظيم يعني رب الملك العظيم و تارة على العلم الباطن الذي فيه علل الأشياء و علم الكيفوفة و منه مظهر البداء و الكرسي على العلم الظاهر اعني صور المعلومات و مُثُلها بضم الميم و الثاء المثلثة و اظلتها الكونية و العرضية و تارة على العلم المؤدّي اوامره و نواهيه الى المكلفين كما ورد في تفسير قوله تعالى و يحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية انهم اربعة من الأوّلين نوح و ابراهيم و موسى و عيسى عليهم السلام و اربعة من الآخرين محمد صلى الله عليه و آله و عليّ و الحسن و الحسين عليهم

---

[1] (و قيل الذرّ متعدد و هو جار نسخة م ص)

السلام و تارة يطلق على ما سوى الله و تارة يطلق على محدّد الجهات و قد اشارت الروايات الى هذه الاطلاقات و نحن انما نذكر محدّد الجهات لأنّ اكثر غيره او كله او غيره داخل[١] فيما ذكرنا من الخزائن قبل المحدّد[٢] و هو الخزانة الرابعةعشر و هو خزانة القلوب و الكرسى و فلك البروج و فلك المنازل و فلك زحل و المشترى و المريخ و الشمس و الزهرة و عطارد و القمر فهذه عشرة[٣] خزائن فالكرسى للعلوم الكلية و فلك البروج للنوعية و المنازل للصنفية و زحل للعقول و المشترى للنفوس و المريخ للاوهام و الشمس للوجود الثانى و الزهرة للخيالية و عطارد للفكرية و القمر للحيوٰة و اما قولنا من الشمس فى زحل و القمر الخ ، فنشير الى سرّ و هو ان الشمس كما هو مقرّر فى الطبيعى المكتوم هى اوّل ما خلق الله من الافلاك السبعة فدارت الأفلاك عليها يستمدون منها فوقها و تحتها لأنّها انما كانت منشأ الوجود الثانى لأنّها مهبط الأنوار العلوى[٤] فهى تستمدّ من نفس النور الأبيض و تمدّ زحل و من صفته و تمدّ القمر و تستمد من نفس النور الأخضر و تمدّ المشترى و من صفته و تمدّ عطارد و تستمد من نفس النور الأحمر و تمدّ المريخ و من صفته و تمدّ الزهرة ثمّ تنزل صورته الى الأذهان بتسخير الملائكة الثلاثة الموكلين بفلك الفكر و هو فلك عطارد الكاتب و هم شمعون و سيمون و زيتون المسبحون باسم الله المحصى و لهؤلاء الملائكة الثلاثة جنود و اعوان من الملائكة لايحصى عددهم الّا الله حتى قيل ليس واحد من السمٰوات فيه ملائكة بقدر فلك عطارد و تلك الجنود و الأعوان موكّلون بفلك عطارد من قبل الملائكة الثلاثة و (او خل) بما حمل ذلك الفلك من متمماته الأربعة و كوكبه و حامله و مديره و تدويره و اشعة هذه

---

[١] (او كله داخل نسخة م ص)

[٢] (من الخزائن قبله و هو المحدّد نسخة م ص)

[٣] (عشر نسخة م ص)

[٤] (العلوية نسخة م ص)

المذكورات اعنى نهاياتها و حركاتها و نهاياتها ، هذا اذا كان الشىء النازل صورة لأنّ الذهن هو محلها المقوّم لها و لو كان الشىء جسماً او جوهراً وضعه الله فى محله المقوّم له و من فلك المحدّد تخلق القلوب و من الكرسى النفوس و العلوم الكلية و انواعها فى فلك البروج و اصنافها فى فلك المنازل و من فلك زحل العقول اى التعقلات لأنّ العقول هى القلوب و هى من الفلك المحدد و اما زحل فهو بمنزلة ما فى رأس الانسان من عقله فإنّ العقل هو القلب و هو فى الصدر قال تعالى و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور و اما ما فى الدماغ من العقل فإنّه وجهه و بصره و باطنك كظاهرك فانك فى الصدر و ترى بالرأس كذلك باطنك و من المشترى الذاكرة و هى العلم الذى وصل اليه من الزهرة و يؤدّيه الى الكرسى فى حال الترقى كما فى حال التنزل و من المريخ الأوهام و من الشمس التكوين الثانى و من الزهرة الخيالات و من عطارد الأفكار و من القمر الحيوٰة فاذا قدّر الله تعالى و اذن بشىء من الصور او (و خ ل) الهيئات ان يتنزل من الخزائن المشار اليها تلقته الملائكة الثلاثة و سلّموه الى الأعوان باذن الله تعالى و تنزله الأعوان باذن الله بواسطة تلك الحركات و الكواكب و الأسماء التى هى الممدّة لهم الى الأذهان و لذا قلت :

و انما ينزل الى الذهن بعد ان ينزل من الخزانة العليا الى ما دونها و هكذا الى ان يصل الى الذهن فقوله تعالى و ماننزله الا بقدر معلوم يشير الى ان ذلك النازل من كل مرتبة انما ينزل باذن و اجل و كتاب .

اقول و هذا ظاهر و معنى انما ينزل باذن و اجل و كتاب ، ان كل شىء نزل من تلك الخزائن لاينزل من العليا الى ما دونها الا اذا اذن الله له فى النزول فى وقت معيّن بعد ان يكتب تنزّله فى الألواح اعنى نفوس الأشياء و ذواتها و صفاتها من الجمادات و النباتات و الحيوانات ممّا فوقه الى رتبة ما نزل اليه و اذا نزل من العليا انما ينزل منه ما هو مثل له و حقيقته (حقيقة خ ل) باقية فى الخزانة لاتخلو منها اعنى الخزانة التى نزل منها مثل ما ينزل من النار التى فى الحجر بالحكّ فإنّ حقيقتها فى الحجر باقية و يظهر منها نار مثلها من غير ان يتصور نقص فى

الحقيقة التی فی الحجر فافهم.

قلت و هذه المراتب كلها من الوجود الخارجي و ما فی الذهن كما فی المرآة فإنّه وجود خارجي.

اقول انّ ما في هذه المراتب المذكورة اعنی الخزائن كلها من الوجود الخارجي و هی اصول لما في الذهن فيكون ما فی الذهن انما ينتقش فيه منها اظلّة ما فيها كما في المرآة و انما تنتقش فيها اظلة ما يقابلها مع انك تحكم بان ما في المرآة من الوجود الخارجي كذلك ما في الذهن لأنه عز و جل يضع كل شيء خلقه في محله اللايق به الذی يكون مقوّماً له فوضع الشخص في مكانه من الأجسام و وضع مثاله في محل اللايق به الذی يكون مقوّما له و هو الذهن و الكل من الوجود الخارجي و انما اصطلحوا الی [1] تقسيمه الى هذين القسمين للفرق بين محل ما للغيب و بين محل ما للشهادة.

قلت ثم ما في هذه المراتب التی هی الخزائن قسمان اصل و ظل و المنتقش في مرآة الذهن ان كان من الاصل انتقشت صورته و ان كان من الصورة انتقشت صورة الصورة مع مرآتها الّا ان الذهن انما ينتقش فيه على قدره من جهة الكم و الهيئة و الكيف فإن كان صافيا مستقيما حكى ما في المقابل بلا تغيير و الّا اختلف المنتقش فيه في الكم بكم الذهن و في الهيئة بهيئة الذهن من الطول و العرض والاعوجاج والانحراف وفي الكيف بكيفه من بياض او سواد و غير ذلك وذلك كاختلاف صورة الوجه الواحد في المرايا المتعدّدة المختلفة كذلك.

اقول انّ الذهن لما ثبت انه ليس فيه الّا ما انتقش من ظل المقابل لأنه بحكم المرآة و ان الخزائن قسمان خزائن للذوات و خزائن للصفات كان المنتقش منها في الذهن ان كان من الأصل انتقشت فيه صورته المنفصلة بنفسها اعنی ظلّ صورته القائمة به و ان كان المنتقش فيه من الظل انتقشت فيه صورة

---

[1] (على نسخة. م. ص)

الصورة مع مرآتها التى انتقشت فيه الّا انّ الذهن تنتقش فيه الصورة على قدره من الكمّ اى على قدر الذهن من جهة كمّ الذهن اى سعته و كبره و صغره و من جهة هيئته من استقامته و اعوجاجه و انحرافه و طوله و عرضه و من جهة كيفه من بياضه و سواده و غيرهما و آيته المرآة فإنّ صورة المقابل تنتقش فيها بنسبة كمّها و هيئتها و كيفها و هذا معنى قولنا فإن كان صافياً مستقيماً الى آخره و هذا ظاهر.

قلت هذا اذا كان ما فى الذهن من ظل الحق فإن كان ما فيه من ظل الباطل انتكس الى اسفل فقابَل الذى فى خزائن الشمال و هى ثمانى عشرة خزانة منكوسة كل ما فيها دعاوىَ لا حقائق الّا انّها تشبه ما فى الحق كل خزانة تشابه ضدها فينتقش فيه ما قابله مع ما فى الذهن من الهيئة و الكيف و ما له من الكم.

اقول ما ذكرنا كله اذا كان ما فى الذهن من ظلّ الحق او ظل ظلّ الحق اعنى ما هو مثبت فى كتاب الأبرار اعنى عليين و هو الصفحة الأولى النورانية من اللوح و اما ان كان ما فى الذهن من ظل الباطل انعكس الذهن اى نكس وجهه الى جهة السفل مكبّاً على وجهه ناكسو رؤوسهم عند ربّهم فاذا انتكس قابل ما فى خزانة الشمال و هى الصفحة السفلى الظلمانية من اللوح و هو ما اثبت فى كتاب الفجّار اعنى سجين من مُثل الباطل بضم الميم و الثاء المثلثة المجتثة كما قال تعالى و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار يعنى ما لها من ثبات مستند الى الحق المتأصّل الثابت الأصل بان يرجع ثبوته الى ما يكون بفعل الله تعالى بالذات و لو بوسايط متعددة و هذه المثل المجتثة ثمانى عشرة خزانة مع عدّ مبدأها منها اعنى الجهل و ما فوقه و هو ما تحت الثرى و ذلك بلحاظ غيبها و شهادتها و تفصيل ذكرها الجهل الأوّل و فوقه روح الباطل و نفس الباطل المسمّى بالثرىٰ و الطمطام اى الظلمة و جهنم بطبقاتها السبعة اعنى ابوابها تعدّ كلها خزانة واحدة و الريح العقيم و البحر و الحوت و الثور و الصخرة و الملك الحامل للأرضين السبع و الأرضون السبع بلحاظ نفوسها نفس الجحود و نفس الالحاد و نفس الطغيان و نفس الشهوة و

نفس الطبيعة و نفس العادات و نفس الممات فهذه ثمانيةعشر خزائن[1] تقابل مثلها من الحق اوّلها العقل الكلى و روح الكل و نفس الكل و طبيعة الكل و جوهر الهباء و المثال و محدّد الجهات و الكرسى و فلك البروج و فلك المنازل و السمٰوات السبع بلحاظ نفوسها العقل اى التعقل كما مرّ و العلم و الوهم و الوجود الثانى و الخيال و الفكر و الحيوٰة و كل واحدة من خزائن الباطل تقابل ما يشابهها من خزائن الحق الّا انّها ترجع اليها من حيث هى هى لا من حيث رجوعها الى الحق و الّا لكانت حقّا بل على حدّ قوله تعالى وجدتها و قومها يسجدون للشمس من دون الله و هذه الثمانيةعشر الخزائن الباطلة كلها دعاوى اى باطلة و كذب لا حقايق لأنّ الحقايق انما تكون للحق و لو كان للباطل حقيقة لما كان باطلا الّا انّها تشابه الحق لأنها تدعى الحق او يدعى بها الحق دعوى باطلة و لأجل كونها مشابهة للحق سمّاهما الله فى انفسهما باسم واحد و شبّههما بتشبيه واحد فقال تعالى انزل من السمآء مآء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابيا و مما يوقدون عليه فى النار ابتغآء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فيذهب جفآء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض الآية ، فسمّى الباطل زبدا و سمّى الحق زبداً مثله و قال تعالى و مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت الآية ، و قال تعالى و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار الآية ، و انتقاش الباطل فى الذهن على نحو انتقاش الحق فيه الّا ان الحق لما كان اصله ثابتاً كان قارّاً فى الذهن كما هو قارّ فى الخارج و اما الباطل فهو دائماً متزلزل مضطرب و السرّ فى ذلك ان الحق هيئة تكوينه و تكوّنه هيئة الفطرة التى فطر الناس عليها فكان مستقرّاً فى المحل المطابق له بخلاف الباطل لأنه مخالف للفطرة لأنّ الله عز و جل انما فطر المكلفين على الحق فإنّ عمل المكلف بامر الله كان موافقاً لما خلق عليه هيئته (كما خل) قال تعالى بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم

---

[1] (خزانة نسخة م.ص)

معرضون و ان لم يعمل بامر الله كان مخالفاً للفطرة و انما عمل بمقتضى ما طبع نفسه عليه مما تقتضيه شهوته و هوى نفسه اللذان هما خلاف الفطرة و ذلك بعد ان غيّر الفطرة بفطرة تطبعيّة و بدّلها بصورة نفسانية حيوانية او شيطانية فكان للعاصى طبيعتان اصلية هى مقتضى الاجابة فى عالم الذرّ و عارضية هى ما تطبع عليها حتى تغيّرت فطرته و لكن الفطرة الأصلية لم تضمحل اصلا بل هى موجودة و فيها تغيير بمقتضى الأصلية ينكر المعصية كلما لحظ بها و بمقتضى العارضية يقبل المعصية لما بينهما من المناسبة كلما لحظ بها فهو لايزال مضطربا كما اخبر عنه تعالى فقال **و من يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجا كأنّما يصّعّد فى السمآء** لما فيه من مقتضى الموافقة و مقتضى المخالفة بخلاف المطيع فإنّ الله تعالى بطاعته يشرح صدره للاسلام و لو اضمحلت الفطرة الأصلية من العاصى لماعرف شيئاً من الحق و اذا لم يعرف لم تقم عليه الحجة نعم قد يكون بعض المكلفين الذين تبيّن لهم الحق فانكروا كلما تبين لهم حتى اطمأنّت نفوسهم بمعصية الله و هؤلاء لم تفن منهم الأصلية و انما عدم ميلها الارتباطى الذى يتعلق بافعال الطاعة لعدم امدادها بشىء من اعمال الخير فعدم ميلها الارتباطى بافعال الخير و بقى ميلها الأصلى فبه (فيه خل) يعرف انه عاصٍ مقصّر و ذلك من صنع الحكيم لئلّاتكون للناس على الله حجة فلايقولوا ماعلمنا او مافهمنا فلذا قال تعالى **و ماكان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هديٰهم حتى يبيّن لهم ما يتقون**.

قلت و انما قلنا انه ظلّى انتزاعى فى غير ذهن علة الموجودات لانك لاتدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الّا فى وقته و مكانه و لايمكنك ان تدرك شيئا سمعته او نظرته اذا غاب عنك او غبت عنه الّا اذا التفتَت نفسُك الى زمانه و مكانه الذى ادركته فيه اوّلاً فتدركه فيه و ان ذهبت شهادته فإنّ غيبه لم يذهب كلما طلبته وجدته فيه.

اقول انما قلنا ان الشبح الذى فى الذهن كله ظلى انتزاعى لأنك لاتدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الّا فى وقته و مكانه و لو لم يكن ظلاً منتزعاً من الخارج

لمااحتاج فى تصوره الى الالتفات الى جهة الخارجى لأن الذات لاتحتاج فى تصورك لها الى ما تتقوم به غير ذاتها بخلاف الصفة فانك تحتاج الى انتزاعها من موصوفها و هذا ظاهر نعم اذا كان الذهن ذهن علة الشىء علة مادية و علة صورية فإنّه لايحتاج الى اخذه من غيره اذ ليس لذلك الشىء الموجود اصل و لا وجود غير ذهن هذا المتصور فإنّ ما فى ذهنه علة للخارجى و الخارجى متنزل منه و لذا قلت فى غير ذهن علة الموجودات لأنه لو عدم و العياذ بالله لساخت الأرض لأنّ وجوده هو امر الله الذى به قامت السمٰوات و الأرض و ما فيهما و ما بينهما بخلاف زيد و عمرو و امثالهما من ذوى الأذهان فإنّ احدهما اذا فقد لم يفقد شىء بفقده و لم يعدم شىء بعدمه فيكون جميع ما تجده فى ذهنك اظلة منتزعة من وجود خارجى اما فى عالم الشهادة ممّا رأيته او فى عالم الغيب مما سمعت به و لو بدلالة لفظ فإنّه موجود فى خلق الله قبل ان تقع صورته فى ذهنك كما دلّ عليه كلام الرضا عليه السلام المتقدم و قد ذكرنا قبل انك اذا رأيت زيداً يصلى يوم الثلٰثا الثالث عشر من شهر رجب سنة الثالثة و الثلاثين بعد المأتين[1] و هو اليوم الذى كتب فيه هذا الكلام فى المسجد بقى مثاله و شبحه اعنى ظله قائماً فى ذلك المكان و ذلك الوقت الى يوم القيامة فكلما طلبت رؤيته التفت بمرآة خيالك الى غيب ذلك المكان و ذلك الوقت فاذا قابلته بمرآة خيالك انطبع فيها ذلك المثال فى ذلك الوقت الذى رأيته يصلى فيه و فى ذلك المكان و هو بعينه عين الوقت الأوّل الذى رأيته فيه الّا ان الأول شهادته و هذا غيبه فاما شهادة ذلك فقد مضت و بقى غيبه ثابتاً الى يوم القيامة كلما التفت بخيالك اليه رأيته و لو رأيته على معصية فكذلك الّا ان المكانين مختلفان فى الغيب و ان اتفقا فى الشهادة كما لو رأيته يصلّى فى الدكان و رأيته يسرق فيه او يزنى فإنّ المثال المصلى فى العليين و المثال السارق و الزانى فى السجين و المكان الظاهر واحد و الباطنان مختلفان و كذلك زيد فإنّه فى الظاهر واحد و اذا

[1] (المأتين و الالف نسخة. م. ص)

صلّى فهو زيد المؤمن و اذا زنى فهو زيد الفاسق و اعلم ان زيدا ما دام على معصية فانت ترى ذلك المثال الزانى لازماً له و هو متصف به لا بس له كالثوب و ذلك المثال متقوّم به و باصله المنقوش فى كتاب الفجّار سجين فاذا تاب و علمت ذلك منه اذا اتاك وجدت ذلك المثال منفصلاً عنه غير مرتبط به و لا متقوّم به و انما هو متقوم باصله من سجين خاصة فاذا مات زيد على التوبة و الايمان و العمل الصالح امر الله كلمته فمحت ذلك المثال من غيب ذلك المكان و ذلك الزمان و انسى الملائكة ذكره و ستر بفضله على عبده المنيب اليه سرّه و هو خير الغافرين و خير الساترين و هو ما قلت :

كما لو ذكر لك زيد انّك كلّمت عمراً امسِ بكذا فانّك لم تذكره حتّى تلتفِتَ نفسك بخيالك الى ذلك الوقت و ذلك المكان فترى فيه عمراً بغَيبه و كلامك بغيبه موجودَيْنِ فى الكتاب الحفيظ فيُعطى الكتابُ الحفيظُ ذهْنَك صورة الشخص و الكلام و الوقت و المكان فتخبر عمّا انتقشَ فى ذهنك من ذلك على نحو ما اشرنا اليه من كيفية الانتقاش .

اقول اذا التفتت (التفتّ خل) نفسك بخيالك الى ذلك الوقت و ذلك المكان لتذكر انك كلّمت عمراً امس بكذا و تذكر نفس كلامك وجدت الكلام ثابتاً بجميع حدوده و مشخصاته فى ذلك المكان و فى ذلك الوقت فتنطبع صورة ذلك فى صورة ذلك المكان فى (و خل) صورة ذلك الزمان كلّها فى مرآة خيالك فترى عمراً بعينه اى ترى مثال عمرو بعينه و كلامك اى مثال كلامك بعينه موجودين و الذى رأيته من كلامك و من عمرو و (عمرو خل) هو الشبح اعنى الظل منهما لأنهما مكتوبان بهذه الهيئة فى الكتاب الحفيظ اقتباس من قوله تعالى قد علمنا ما تنقص الأرض منهم و عندنا كتاب حفيظ اى حافظ لكل شىء و هو اللوح المحفوظ و مثل هذا ما قال تعالى حكاية عن سؤال فرعون لموسى و جوابه (ع) له قال فما بال القرون الأولى حيث كانوا تراباً و

اضمحلوا[1] فی الأرض فکیف یرجعون قال **علمها عند ربّی فی کتاب لا یضلّ ربّی و لا ینسی** فهذا الکتاب المکتوب فیه اعمال الخلایق بامثالهم و اشباحهم یعطی ذهنك ما یقابله من صورة تلك الأمثال القائمة و من اظلتها المنفصلة فتخبر عمّا حصل فی ذهنك مما نقشه فیه القلم الخاص بك و ینقشه علی نحو ما ذکرنا سابقاً من الانتقاش.

قلت: و اعلم ان الوقت الذی ذکرت فیه و المکان الذی رأیتَ فیه الشخص و الکلام هی نفس ما رأیتَ اوّلاً فی الزمان لأن الجسم المرئی بالبصر و الکلام المسموع بهذه الاذن قبل هذا الذکر فی الزمان و هو شهادتهما و اما ادراکك لحالیتهما فی ظرفیْهما ففی وقت واحدٍ و مکانٍ واحدٍ و نظیره فی غیر الوقت لو کان عندك کتابة فی قرطاس فنظرت الیها فی وقتین فإنّ المرئی و المکان واحد و ما نحن فیه کذلك الا انّ الوقت واحد و هو وقت الاظلّةِ من یوم الجمعة وقت العصر بعد الاذان و الصلوٰة فإن کان بصرك حدیداً عرفتَ هناك ذلك الشخص هل صلی ام لا فافهم.

اقول مرادی انّ کل شیء فله غیب و شهادة فاما شهادته فتدرکها الحواس الظاهرة و اما غیبه فتدرکه الحواس الباطنة کالخیال و النفس و الروح و العقل علی تفصیل ما ذکرنا فیما سبق الاشارة علیه[2] فالوقت الذی ذکرت فیه الشخص و کلامك معه و مکانهما هو باطن ما ادرکته بالحواس الظاهرة و لو ذکرته مرّة ثانیة و ثالثة سواء کانت بین الذکرین مدة طویلة ام قصیرة کان الوقت و المکان و المذکور فیهما هو بعینه ما ذکرته قبل ذلك تعدّد الذکر ام اتّحد لأنّ المثل مکتوبة بوقتها و مکانها فی اللوح و انت تقابله بادراکك الباطن فینتقش فیه ذلك المنتقش الأوّل بعینه و هذا معنی قولی هی نفس ما رأیت اولاً فی الزمان یعنی بحواسك الظاهرة الّا انّ الجسم المرئی بالبصر و الکلام المسموع بهذه الأُذن

---

[1] (و اضمحلوا و ضلوا نسخة. م. ص)

[2] (الیه نسخة. م. ص)

قبل هذا الذكر فى الزمان و لهذا قلت و هو اى المرئى بالعين و المسموع بالأُذن شهادتهما اى الشخص و الكلام و غيبهما هو الذى ادركته بالذكر بالخيال او بالنفس و مرادى باتحاد الحالتين انّ ما ادركت من حالتى الشخص و الكلام فى وقت واحد و مكان واحد و كنت انت معهما فى زمان واحد و مكان واحد فلما سرت فى سفينة الزمان و تجاوزتهما بقيا[1] مكانهما و وقتهما فاذا التفتّ اليهما لم تر شهادتهما لبعدك عنهما و ذلك لسرعة سيرك فى سفينة الزمان و ضعف بصرك و سمعك الظاهرين و صغرهما و لكنك تراهما بغيبك بعينك الباطنة لقوته و سعته فتراهما ابدا فى ذلك المكان و فى ذلك الوقت و اذا اردت مثاله فنظيره فى غير الوقت الظاهر لأنّى لو لم استثن لك ذلك الوقت لاشتبه المثال عليك مع ان مغايرة الوقت ايضا فى الأوّل كذلك اذا لم ترد الوقت الظاهر فإنّه فى الممثل و المثل متّحد و اذا اردت الوقت الظاهر ظهر لك التغاير فيحصل لك الاشتباه فى التنظير فلذا استثنيت الوقت يعنى الظاهر و هو شهادة الوقت الذى لاتزال تراهما فيه كل ما ذكرتهما فنظيره لو كان عندك كتابة فى قرطاس فنظرت اليها فى وقتين فإنّ المرئى و المكان واحد اذ المرئى هو الكتابة فى كل وقت و لم تر غيرها و المكان هو القرطاس لم تر غيره لكن الوقت الأول لرؤيتك للقرطاس و الكتابة غير الوقت الثانى لأنّ الزمان باعتبار سير اهله عنه غير قارّ الذات و ان كان فى نفسه قارّ الذات فاذا استغربت كلامى هذا لما ملأ سمعك من انه غير قارّ الذات فانا اقول لك الآن الواحد من الزمان حين حضرك قبل ان يفنى كما يتوهمون هل كان داخلاً فى ملك الله سبحانه و فى قبضته ام لا فإن قلت كان داخلاً[2] فى قبضته كما هو حكم الاسلام عليك قلت لك فاذن بعد ان يمضى عنك او تمضى عنه و يأتيك آن آخر كان الأول خارجاً عن ملك الله و عن قبضته حتى تحكم عليه بانه كان عدماً محضا فإن قلت خرج فهو الكفر و العياذ بالله و ان

---

[1] (بقيا فى نسخة. م. ص)

[2] (داخلاً و نسخة. م. ص)

قلت لم يخرج قلت هذا حق الّا انك انتقلت عنه الى وقت غيره و بقى فى مكانه فاذا عملت بقول سيدنا الرضا عليه السلام قد علم اولو الألباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الّا بما هيٰهنا فانظر فانك حين خرجت من اصفهان و اتيت العراق قد عدمت عنك[1] اصفهان كما عدم عنك[2] الزمان و اصفهان باقية فى مكانها على ما هى عليه كذلك الزمان الذى تجاوزت عنه فإنّه باقٍ فى مكانه على ما هو عليه و ذكرك له و رؤيتك له بخيالك و بنفسك كذكرك لاصفهان و رؤيتك لها فافهم و قولى و ما نحن فيه كذلك الّا انّ الوقت واحد ، اريد ان رؤيتك للكتابة فى القرطاس كرؤيتك للشخص و كلامك له الّا ان مسألة رؤية الكتابة[3] فى المحسوس فيختلف وقت الرؤية و ما نحن فيه ليس من المحسوس فلايختلف وقته لأنه من الدهر لا من الزمان كوقت المثل بل يكون هذا وقته واحداً فى كل وقت ذكرته و هو وقت الأظلّة اعنى النفوس من يوم الجمعة اى وقت اجتماع النفوس بافعالها مع الاجسام و هو وقت العصر يعنى انّ عند تعلّق النفوس بافعالها بالأجسام حتى تعلقت بها تعلّق التدبير عصر منها[4] اى خلق مما اجتمع منها[5] الانسان الذى هو محل ذلك الذكر و ذلك الادراك الذى هذا الوقت المذكور هو وقت ادراكه و ذكره بعد الأذان اعنى الاعلام فى الدعوة بقوله الست بربكم و محمد نبيكم و على وليكم و الصلوٰة هى الصدق فى قوله بلىٰ يعنى بلسانه و قلبه عارفاً بذلك مصدقاً مسلّماً و بالتسليم تمت الصلوٰة فإن كنت ممن لطف حسّه و دقّ فهمه و اجاب علمه عمله[6] حين هتف به كما قال صلى الله عليه و آله العلم يهتف بالعمل فإن اجابه ثبت و الا ارتحل عنه ، اذا نظرت الى

---

[1] (عندك نسخة . م . ص)

[2] (عندك نسخة . م . ص)

[3] (الّا ان رؤيتك للكتابة نسخة . م . ص)

[4] (منهما نسخة . م . ص)

[5] (منهما نسخة . م . ص)

[6] (اجاب عمله علمه نسخة . م . ص)

كل شخص عرفت امره هل صلّى هناك اى اجاب بقلبه و لسانه مصدقاً مسلّماً ام لا و هذه المسألة ذكرتها استطراداً عند ذكر وقت الذكر لا انّها (لأنّها خ ل) مما نحن .

قلت : الفائدة الحادية عشرة فى بيان صدور الافعال من الانسان و الاشارة اليه ، اعلم ان الانسان مركب من الوجود و الماهية و المخلوق ابداً محتاج فى بقائه الى المدد من احد طرفين طرف الوجود و طرف الماهية فمدد الوجود بفعل اللهِ الذاتى فهو ابداً قائم بامره قيام صدور و من فعله للاعمال الصالحة فالحافظ امر الله و المدد من الاعمال من فعل الله و من فعل العبد فما بفعل الله مقبول و ما من فعل العبد قبول .

اقول قد تبيّن فيما تقدّم ان الشىء مركب من الوجود و الماهية و انه وجد فى طورين : الطور الأوّل هو الخلق الأوّل و هو ايجاد مادته فى ضمن ايجاد المادة و الصورة النوعيتين اللتين مادته الخاصة به حصة من مجموعهما و قد تقدّم انّ الخلق الأوّل اعنى المادة النوعية التى هى الهيولى مركب من وجود و ماهية و الوجود هو المادة و الماهية هى الصورة ثمّ اخذ من هذه الهيولى اعنى المادة النوعية حصة هى وجود الشىء و مادته و الحق بالصورة الشخصية التى هى الماهية و هذا هو الخلق الثانى و الوجود فى هذين الطورين اى الخلق الأوّل و الخلق الثانى فى كليهما بالمعنى الأوّل للوجود و المعنى الثانى للوجود باعتبار لحاظ كون الشىء اثراً لفعل الله او كونه نور الله فإنّه بهذا اللحاظ وجود و بلحاظ انه هو هو ماهية سواء اعتبر ذلك فى الخلق الأوّل ام فى الخلق الثانى فافهم هذا الأصل و لاتنسه حين نقول بالمعنى الأوّل او بالمعنى الثانى و نحن و ان كان[1] قد نريد العموم فى كثير من العبارات لكنّا انما نجرى الكلام فى الخلق الثانى لأنه هو الذى يظهر فيه حكم الشقاوة و السعادة الناشئتين من الافعال الاختيارية التى نحن بصدد الكلام عليها فنقول ان الشىء و نريد ان المكلّف

---

[1] (و ان كنا [illegible])

مركب من وجود و ماهية و الوجود و الماهية محدثان اخترعهما الله سبحانه بفعله فخلق الوجود لا من شيء و انما هو اثر فعله و تأكيده مثاله ايجادك ضَرْباً الذي هو المصدر من ضَرَبْتَ الذي هو فعلك و هذا بناء على المذهب المحقق[1] من ان الأسماء مشتقة من الأفعال كما هو رأي الكوفيين و خلق سبحانه الماهية من نفس الوجود من حيث هو هو و اذا كانا مخلوقين كانا مفتقرين محتاجين في بقائهما الى المدد فيلزم كل منهما لذاته الميل الى الاستمداد من شيء من نوعه فالوجود نور و يميل الى الاستمداد من النور اذ لا بقاء له بدون المدد إمّا بالذات و إما بالعرض و الماهية ظلمة تميل الى الاستمداد من الظلمة اذ لا بقاء لها بدون المدد إمّا بالذات و اما بالعرض و اريد ما هو بالذات ما اذا كان الشيء استمداده من نوعه و بالعرض ما اذا كان استمداده من نوع ضدّه و ذلك بعد تلازمهما اذ لايتحقق احدهما منفرداً عن الآخر فلما تلازما كان المجموع منهما هو المكلف فصار المكلف مركّباً من الوجود اي النور و من الماهية اي الظلمة فكان لذاته ميلان ميل الى الطاعات التي هي من نوع النور و ذلك من ميل الوجود المفتقر الى المدد و ميل الى المعاصي التي هي من نوع الظلمة و ذلك من ميل الماهية المفتقرة الى المدد فإن رجّح المكلف العمل بالطاعات كان استمداد وجوده بالذات و ماهيته بالعرض لأنّها لما كانت لازمة للوجود و حصل له الاستمداد تقوّم به و تقومت هي بتبعيته و ان رجح المكلف العمل بالمعاصي كان استمداد ماهيته بالذات و وجوده بالعرض لأنه لما كان ملزوماً لماهيته التي حصل لها الاستمداد تقومت به بالذات و تقوّم هو بتبعيتها بالعرض فذو الاستمداد الذاتي اذا اتصل به قوي و استولىٰ على الآخر حتى لايبقى للآخر ميل تامّ بل و لايبقى لذاته انيّة متحققة الّا بقدر ما يتماسك به الذي استقوى باتّصال الاستمدادات الذاتية لأنه و ان قوي الى رتبة الكمال لايضمحل ضدّه اصلاً بل يبقى من الضد ما يحصل به الاستمساك نعم يكون الضعيف تابعاً للقوي متقوماً بتبعيته له و لذا قلنا

---

[1] (المذهب الحق نسخة . م . ص)

انه متقوّم بالعرض لأنّ استمداده ليس مما هو من نوعه و لا مما هو له بل مما هو لضدّه و **قولى** فمدد الوجود بفعل الله الخ ، اريد انه خلقه الله اوّلاً و بالذات و استمداده من نوعه الذى هو نور فيكون مدده بفعل الله الذاتى فهو نور يستمد من النور و هو ما يمدّه الله سبحانه بتاييداته و الطافه و يستمد بالنور اى بفعل الله اذ هو المقصود من الايجاد فهو اى الوجود ابداً يعنى دائماً بغير انقطاع قائم بامر الله عز و جل يعنى بفعله قيام صدور و متقوم بامر الله اعنى باثر فعله الذاتى تقوّماً ركنيّا و من فعله اى انّ مدد الوجود بفعل الله الذاتي و من فعله اى فعل الوجود للأعمال الصالحة لأنّها من نوعه فالحافظ لبقاء الوجود امر الله الذى هو فعله و المحفوظ به امر الله الذى هو اثر فعله و هو هيئة الفعل المنفصلة فلذا قلنا قيام صدور و الهيئة المنفصلة هى مادة الوجود لأنّها اثر الفعل و لذا قلت تقوّماً ركنيّا **و قولى** فما بفعل الله مقبول الخ ، اريد ان الحافظ للمكلف حتى يتوجه اليه التكليف و يتحقق كونه شيئاً هو امر الله و هو شيئان الأمر الذى هو الفعل قام به وجود المكلّف قيام صدور و الأمر الذى هو اثر الفعل و متعلقه و اوّل صادر عنه اعنى به الحقيقة المحمدية قام به وجود المكلّف قياماً ركنيّا بمعنى ان مادته من شعاع تلك الحقيقة و هو قولى قبل هذا قام بامر الله الذى هو اثر فعله قياماً ركنيّا و اعنى به هيئة الفعل المنفصلة و هى التى بفعل الله و هى المقبول لأنه المادة[1] على ما برهنّا عليه سابقا و ما من فعل العبد هو قبول و هو انفعاله لفعل الله كما اراد عز و جل .

قلت : و مدد الماهية بفعل الله العرضى فهى ابداً قائمة بامره العرضى قيام صدور و من فعلها من الاعمال الخبيثة فالحافظ امر الله التابع و المدد بالاعمال الخبيثة بفعل الله و من فعل العبد فما بفعل الله مقرِّر و مقوِّم و ما من فعل العبد متقوِّم و متكوِّن .

اقول انّ مدد الماهية كاَصلها بفعل الله العرضى لأنّ ذاتها انما وجدت

---

[1] (لأنه المادة و هى القبول نسخة . م . ص)

لأجل تقوّم الوجود اذ لايتقوم محدث بسيط بنفسه من دون تركيب لأنه فى نفسه لايقدرُ (اَنْ يبقى و يقوم خ‌ل) فلا بدّ من ضدّ له يمسكه فلم تخلق الماهية لنفسها و انما خلقت لأجل قوام الموجود (الوجود خ‌ل) فكان وجودها ثانياً و بالعرض و كذلك مددها فما بفعل الله سبحانه فى اعمالها الخبيثة هو التخلية بان يكلها الى نفسها و ما من افعالها الخبيثة فلأنه سبحانه انما جعل الآلة المخلوقة للطاعة صالحة للمعصية و تمكين المكلّف من المعصية لأجل ان تصحّ الطاعة اذ لايكون المكلف طائعاً حتى يتمكن من فعل المعصية و يتركها باختياره و بفعل الطاعة و لو لم يتمكن من فعل المعصية لم يكن بالطاعة طائعا اذ لايقدر على غيرها فجعلت آلة الطاعة صالحة للمعصية و جميع دواعيها كذلك فلذا كان الفعل حافظاً[1] لها عرضيا لأنّها لم تكن مقصودة لذاتها و جميع استمداداتها و اسبابها كلها عرضية لم تجعل لنفسها و انما جعلت للطاعة فعلى هذا يكون ما بفعل الله هو التخلية و الخذلان و ما من فعل العبد هو المعاصى كما تقدّم و يأتى و اعلم ان منشأ الاختيار فى افعال المكلّف هو من كونه مركباً من ضدّين وجود هو نور و ماهية هى ظلمة و ميل كل واحد منهما على خلاف ميل الآخر فكان للمكلف ميل و داعٍ الى فعل الطاعات من الوجود و ميل و داعٍ الى فعل المعاصى من الماهية فلذا كان مختارا ان شاء فعل و ان شاء ترك.

قلت : ثم لمّا كان الانسان فى نفسه مركّبا من ضدّين متعادِيَيْنِ فى الذات و الصفة و الانبعاث محدثين محتاجين فى تقوّمهما الى المدد منهما او من احدهما فإن كان منهما جرى على ذلك الانسان الوزن يوم القيامة و الحساب و ان كان من احدهما ضعف الاخر و لم يبق منه الّا قدر ما يحفظ الاخر و يكون حكمه حكم القوى.

اقول ان الانسان مركب من ضدّين نور و ظلمة متعاديين يعنى متعاكسين فى الذات نور و ظلمة و فى الصفة معرفة و انكار و قبول و عدم قبول و فى

---

[1] (الفعل الحافظ نسخة م ص)

الانبعاث انبعاث على التوالى و انبعاث على خلاف التوالى و ذلك لأنّ الوجود اذا مال الى فعل شيء مالتِ الماهية الى تركه و بالعكس و هما معاً محدثان كما تقدم محتاجان فى تقومهما و بقائهما الى المدد منهما او من احدهما الوجود او الماهية فإن استمدّ كل واحد من نوعه فلايكون استمداد احدهما معاً لأنه يلزم منه انفكاك كل واحد عن الآخر و ذلك موجب لعدم كل واحد منهما بل يكون استمداد كل منهما على التعاقب و اذا كان المكلّف هكذا جرى عليه حكم الوزن و الحساب يوم القيامة فمن ثقلت موازينه لكثرة حسناته فاولئك الذين هم[1] المفلحون و من خفّت موازينه لقلة حسناته و كثرة سيئاته فاولئك الذين خسروا انفسهم و حيث كان الوجود يدور على نقطة مبدئه على التوالى كان ميله الذاتى على التوالى فاذا استمدّ من نوعه كان دوره على التوالى و تنجذب الماهية معه على التوالى لعدم قدرتها على انفرادها و انفكاكها و على معاكسة ضدّها فيضعف ميلها الذاتى فتميل بالعرض[2] مع الوجود و ان كانت هى المستمدة من نوعها دارت على خلاف التوالى و ينجذب الوجود معها على خلاف التوالى لعدم قدرته على الانفراد و الانفكاك و على معاكسة ضدّه فيضعف ميله الذاتى فيميل بالعرضى معها (معهما خ ل) و قد ذكرنا انه اذا انحصر الاستمداد فى احدهما ضعف الآخر و رقّ حتى لايبقى منه الّا مقدار ما يستمسك به القوى و بنسبة ما بقى من الضعف يكون له ميل بنسبته الّا انه قد لايظهر اثر و اذا كمل الشخص فى طرف من الوجود او الماهية سكن ميل ضعيفه حتى لايكاد يلتفت الى جهته و اذا لم ينحصر فإن تساويا فى الميلين كان الشخص من المرجوين[3] لأمر الله اِمّا يعذبهم و اِما يتوب عليهم و ان زاد احدهما على الآخر جرى على الشخص حكم الوزن و يستقر حكمه فى الغالب على حكم الزايد و

---

[1] (فاولئك هم نسخة م ص)

[2] (بالعرضى نسخة م ص)

[3] (المرجين نسخة م ص)

الله سبحانه يفعل فی ملکه ما يشاء و من اجل ما اشرنا اليه قلت :

فان كان القوی الوجود اطمأنت النفس و كانت اخت العقل و رقّت الماهيّة و شابهت الوجود كالحديدة المحماة بالنار فلا فرق فی الفعل بينهما و ان كان ما بها بالعرض كالحديد قال الشاعر :

رقّ الزجاجُ و رقّت الخمرُ فتشاكلا و تشابه الامرُ
فكأنما خمر و لا قدحٌ و كأنّما قدحٌ و لا خمرُ

و ان كان القوی الماهية كان الامر على العكس و كل واحد منهما انما يستمد و يقوی بمددٍ من جنسه اذ لا يستمد الشیء من نحو ما هو من ضده فلا يستمد النور من الظلمة و لا العكس من حيث هو كذلك و ميل الاخر معه انما هو لبقائهما.

اقول هذا بيان لبعض احوال القویّ و الضعيف و هو انه ان كان القوی هو الوجود اطمأنت النفس التی هی وجه الماهية و وزيرها كما انّ العقل وجه الوجود و وزيره و النفس الناشئة من الماهية لها فی الاصطلاح سبع مراتب المطمئنة هی المرتبة الرابعة و ذلك لأنّ النفس اول حصولها و ظهورها فی طبيعتها النفس الأمّارة بالسوء و الثانية من مراتبها اللوّامة لكونها تلوم صاحبها على فعل الطاعة لطبيعتها و على فعل المعصية لتطبّعها ببعض افعال العقل و استعمالها لبعض افعال الخير و الثالثة الملهمة لإِلهامها حبّ الطاعة و ميلها الى متابعة العقل فی اغلب احوالها و الرابعة المطمئنة لاطمينانها على متابعة العقل و الأفعال الصالحة و الخامسة الراضية لأنّها لمّا اطمأنت على افعال الخير رضيت من الله تعالى بما اجرى عليها و السادسة المرضية لأنها لما استقامت فی الرضا من الله تعالى رضيها سبحانه فكانت مرضية له و السابعة الكاملة و هی نهاية كمال النفس الناطقة فاذا عمل المكلف بميل وجوده الذاتی و هو ما بيّنه الشارع عليه السلام باوامره و استقام على ذلك اطمأنت لعدم استمدادها من نحو ما هو من نوعها فكانت اخت العقل و رقّت الماهية و لطفت و شابهت الوجود فی ميلها الى النور بملكتها التطبُعية فكانت اخت الوجود فالنفس بالنسبة الى العقل و الماهية بالنسبة الى الوجود كالحديدة المحماة بالنار فانها مثل النار فی

الاحراق كذلك النفس مثل العقل لظهور اثره فيها و استقرارها عليه و كذلك الماهية مع الوجود اذا استولى عليها الّا انّ ما بالنفس و ما بالماهية من النور انما هو بالعرض و لهذا قلنا انها اخت العقل حينئذٍ و الماهية اخت الوجود حينئذٍ ايضا و انما عبّرنا عن كل واحدة منهما بالأُخت من تأويل قوله تعالى **فإن تابوا و اقاموا الصلوٰة و آتوا الزكوٰة فاخوانكم فى الدين** و هى الكلاب المعلّمة التى علّمها الوجود و العقل مما علّمهما الله و استشهادى بالبيتين لمشابهة الماهية للوجود فانها هى اناؤه و لمشابهة النفس للعقل فانها ايضاً اناؤه و اذا عمل المكلّف بميل ماهيته الذاتى كان على عكس حكمه اذا عمل بميل وجوده الذاتى حرفاً بحرف كما ذكرنا و اعلم ان كل واحد من الوجود و الماهية انما يقوى اذا استمد بمدد من نوع جنسه بالأصالة لأنه اذا لم يكن بالأصالة كان استمداده إمّا من غير نوع جنسه كاستمداد الضعيف منهما بتبعيته القوى و إمّا من نوع جنسه بالتبعية و حينئذٍ لايكون ذاتاً بل يكون صفة كاستمداد الميل من المائل و ليس كلامنا فيه اذ كلامنا فى الذوات و هو يقوى باستمداده من جنسه بنفسه و لايقوى باستمداده من ضدّه بل يضعف لأنه بخلاف حقيقته لكنه لا بدّ له اى الضعيف من الميل مع القوى لما قلنا من عدم قدرته على الانفراد و لا التفرّد و الّا لاضمحلا فيميل مع القوى لأجل بقائهما فإنّه اذا لزمه استمد بالتبعية و بها يحصل له البقاء فى الجملة و يحصل للقوى الاستمساك بالضعيف بلزومه له كما يحصل للضعيف البقاء بفاضل مدد القوى اعنى شعاعه المسمّى بالتبعية و بالعرض (و العرض خل).

قلت فالوجود يستمد من انواع الخيرات لانها من نوعه و الماهية يستمد من انواع الشرور لانها من نوعها و المركب الواحد لايستمد من طرفيه معاً اذا كانا متعاندَينِ الّا على التعاقب و اذا كان وجود احد الجزءين شرطاً لوجود الاخر لزم ان يكون فعل ذلك الشىء واحداً فلو فعل الوجودُ الخير و الماهيّة الشرّ فى حالٍ واحدٍ لزم الانفراد المستلزم للانفكاك المستلزم لفناء الشىء لأنه عبارة عنهما منضمّين و يفنيانِ هما ايضا لتوقف وجود كلٍ منهما على انضمام

الاخر اليه.

اقول قد بيّنّا مراراً ان كل شيء يستمد لذاته فانما يستمد من نوعه فالوجود خير كله فيستمد من انواع الخيرات لذاته و الماهية شرّ فتستمد لذاتها من انواع الشرور لأنّها من نوعها و هذا ظاهر و اذا كان الشيء مركباً منهما معا يستمدّ من كل واحد من طرفيه على التعاقب او من احدهما كما ذكرنا سابقا و لايمكن ان يستمدّ من كلا طرفيه دفعة لأنّهما ضدّان و استمداد كل واحد خلاف جهة استمداد الآخر فلو وقع منهما دفعة انفرد كل واحد عن الآخر لأن ميله على خلاف ميل ضدّه و يلزم انفكاك المركب و ذهابه و لذا قلنا و المركب الواحد لايستمدّ من طرفيه معا اى دفعة اذا كانا متعاندين اى ضدين كالوجود و الماهية و ذلك هو قولنا و اذا كان وجود احد الجزءين اى جزئى المركب شرطاً لوجود الآخر كالوجود و الماهية فإن الوجود شرط لتحقق الماهية و الماهية وجودها شرط لظهور الوجود بالتكوّن فيجب ان يكون المركب منهما فعله واحدا و لو تعدد فعله من كلا جزئيه المتضادّين لزم انفراد كل منهما عن الآخر و ذلك يستلزم انفكاكهما و انفكاكهما يستلزم فناء المركب اصلا لأنه عبارة عنهما منضمين و انفرادهما موجب لفنائه و لفناء كل واحد من الجزءين ايضا لما قلنا من توقف وجود احدهما على وجود الآخر.

قلت و لكن يتعارضان فى الميلِ المنبعث عن شهوة كلٍّ الى الاستمداد من جنسه لأن ميل احدهما الى شيء يقتضى ميل الاخر الى ضده لانهما ضدّان فى كل شيء و لهذا يضعف احدهما بفعل الاخر لانجذابه مع الفاعل الى خلاف ما يتقوى به و من ثَمّ يتعارضان و يطلب كل واحد من الاخر ان يكون معه فى محبته لتوقف فعله لما يريد على تحقّقه فى نفسه و اذا فارقه الاخر لم يتحقق.

اقول و لكن يتعارضان فى الميل لأنّ الوجود يشتهى المدد من انواع النور فيميل بشهوة طبيعته و كُنه نفسه فاذا مال مالتِ الماهية بشهوة طبيعتها و كُنه نفسها على خلاف ميل الوجود لأنّ ميل احدهما يقتضى ميل ضدّه الى ضدّ ميله (ميل ضدّه خ ل) الاترى ان احدهما يضعف اذا مال الآخر و هو ممنوع عن تعلق

ميله بما هو من نوعه لأنه اذا مال القوى و لـم يقـدر علـى معارضته انجـذب مـع الفاعل بغير محبته فكان استمداده من فاضل استمداد ضدّه بتبعيته له فيكتفى بـه مع قلّته لأنه بالنسبة الى استمداده له بنفسه نسبة الواحد الـى السـبعين فيستولى عليه الآخر المستمدّ حتى يكون تابعا له و يعلّمه مما علّمه الله ان كان المستولى هو الوجود و يعلمه مما تعلم من الشيطان ان كان المستولى هو الماهية و اعلـم ان الميل التام اعنى الميل الذى يكون عنه الاستمداد لايكـون مـن الضـعيف الـذى لايحصل منه الاستمداد و اما الناقص فإنّه قد يكـون مـن الضـعيف لأنـه هـو لازم وجوده لايكاد ينفكّ عنه لحظة لكنه لايحصل منه استمداد و لهـذا قـد يقـع[1] ميـل القوى معا لكن لما لم يكن له اثر لم يكن يصدر منه انفكـاك فلـذا جـاز مـع الميـل التام وقوعه.

قلت و اما مجـرّد الميـل و هـو الالتفـات لشـهوة المشـاكل فليس كالفعـل يحصل به نيل المدد المسكّن للشـهوة فلايحصـل بـه السـكون و لا تـرجيح احـد الميلين و لايمكـن انبعاثهمـا معاً مجتمعـين الّا ان يكـون احـدهما ذاتيـا و الاخـر عرضيا و لا مختلفين لاستلزام ذلـك المفارقـة لاسـتحالة انبعـاثين متضـادّين مـن المركب الواحد الذى لايوجد الّا بالانضمام دفعة لاستلزام ذلك عدمهما لتوقف تحققهما على الانضمام فوجب ان يكونا على التعاقب.

اقول هذا ما ذكرته قبل هذا ان مطلق الميـل لاينـافى وقوعـه وقـوع ضـدّه لحصوله من الضعيف (الضعف خ ل) بمجرد كراهته لمتابعة القوى و لأنه شـهوة و ليس كالفعل فلايجتمع المنافيان فى شىء واحد لأن الميل التام يحصل به مـدد يسكّن[2] المائل و تابعه بخلاف الميل الناقص فإنّه لايحصل به السكون للضـعيف ليحصل منه عدم الانقياد مع القـوى الموجـب للانفكـاك و لايحصـل بـه تـرجيح يجوز عليه السكون لأنّهما كما قدّمنا لايحصل منهما انبعاثهمـا معاً مجتمعـين الّا

---

[1] (قد يقع مع نسخة. م.ص)

[2] (يسكّن به نسخة. م.ص)

اذا كان احدهما ذاتيا و الآخر عرضيّا ليدل على انضمام[1] الموجب للتحقق فيكون سكون الضعيف من فاضل القوى الذى بتبعيته و إلّايكن (و ان لم يكن خ ل) بالتبعية وجب على التعاقب كما مرّ.

قلت فاذا مال الوجود الى الخير مال بالماهية فمالت معه بالعرض على خلاف محبتها و اذا مالت الى الشر مالت بالوجود فمال معها بالعرض على خلاف محبته و يتعاقبان على هذه الحال فمن رجح ميله بحيث لا يميل مع الاخر غلب و فعل مطلوبَهُ الاخر بالعرض و فعل الغالب مطلوبه بالذات فيقوى الفاعل و يضعف التابع بنسبة ما يقوى به المتبوع و لا يحصل السكون للمركب الّا بالفعل و لا يزال كذلك حتى ينمحق ميل الضعيف فى ميل القوى إلى آن لّا يبقى من الضعيف الّا ما يتقوم و يحقق به القوى.

اقول هذا الكلام بمعونة ما ذكرنا معناه ظاهر فانّا قد ذكرنا[2] بيانه و هو فى نفسه غير خفىّ.

قلت لأن وجود الضعيف شرط فى تحقق وجود القوى و يكفى فيه نقطة راس المخروط و انما قلنا راس المخروط لأن الضعف المتناسب يقتضى حصول هيئة المخروط لأنه فى كل مرة يضعف التّابع و يقوى الفاعل.

اقول لمّا كان المؤثر فى تأثيره كالسراج فى اشراقه وجب ان يكون ما يليه ممّا هو بالذات اقوى و اشدّ نورا و مما هو بالعرض اضعف كما ان نور السراج كلّما قرب اليه من الأجزاء النورانية اشدّ نورا و ما هو بازاء هذا النور القوى الشديد من الأجزاء الظلمانية اضعفها ظلمة فإنّ النور من المنير كهيئة المخروط قاعدته عند المنير و كلما تباعد ضعف حتى ينتهى الى نقطة هى رأس مخروط النور و الظلمة ايضا مخروط بعكس النور فاضعفه الذى هو نقطة هى رأس مخروط الظلمة عند قاعدة مخروط النور و كلما بعد النور من السراج ضعف و

---

[1] (الانضمام نسخة. م. ص)

[2] (قد كررنا نسخة. م. ص)

يقوى ما بازائه من اجزاء مخروط الظلمة حتى ينتهى مخروط النور الى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة و اريد بقولى ان مخروط النور ينتهى الى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة و مخروط الظلمة ينتهى الى نقطة منه عند قاعدة مخروط النور ليس ان رأس المخروط من كل واحد منهما نقطة فى الحجم بل هو فى الحجم بقدر سعة قاعدة مخروط ضدّه بحيث تكون تلك النقطة شايعة فى كل قاعدة الآخر لكنها لو جمعت بحيث تكون فى قوّة قاعدة مخروطها كانت نقطة و يكون من خلق من قاعدة مخروط النور فى تمام الكمال و كمال التمام و تمام التمام و كمال الكمال بحسب الامكان و من خلق من قاعدة مخروط الظلمة فى غاية البعد من الخير و من هو من دون القاعدة دون ذلك كل بحسبه فكلما بعد من النور ضعف نوره و قويت ظلمته و بالعكس.

قلت: و شرح حال ذلك الشّان انّ الوُجُودَ له وجه الى ميله و مطالبه الطّيّبة و هو العقل و هو وزيره و للماهيّة وجه الى ميلها و مطالبها الخبيثة و هو النفس الامّارة بالسُّوء و هى وزيرها.

اقول بيان ما اشرنا اليه سابقاً من ذكر منشأ الاختيار فى المكلّف و من ذكر ما يلحق ذلك مما ذكرنا و شرح ذلك يعنى حال ما ذكرنا بمعنى[1] زيادة بيان ما بيّنّاه هو ان الوجود الذى هو الركن الأعظم من الأنسان اعنى مادته محتاج فى بقائه الى المدد كغيره من ساير المخلوقات و لا بدّ من ان يكون له باعث و هو ما عبّرنا عنه بالميل و بابه الى ميله و هو وزيره و وجهه الى مطالبه و هو العقل و كذلك الماهية فانها محتاجة الى المدد فى بقائها و لها باعث الى المدد و هو ميلها و بابها الى ذلك الميل هو وجهها و وزيرها[2] الى مطالبها و هو النفس الأمّارة بالسوء فاذا احتاج الى وجود الاستمداد من نوعه فى بقائه مال العقل بميل الوجود الى ما احتاج اليه من افعال الطاعات و انواع الخيرات و فعلها الجسم

---

[1] (يعنى نسخة. م. ص)

[2] (هو وزيرها و وجهها نسخة. م. ص)

بالآلة المسخرة بالعقل و اذا احتاجت الماهية الى الاستمداد من نوعها فى بقائها مالتِ النفس الأمارة بميل الماهية الى ما احتاجت اليه من افعال المعاصى و انواع الشرور و فعلها الجسم بالآلة المسخرة بالنفس الأمّارة.

قلت: و لما كان الانسان هو ذلك المركب منهما ظهرت فيه الواحدية بصورتِها فوجب ان يكون له جسم واحد و جسد واحد و اسم واحد و آلة واحدة فوجب فى ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد بمقتضى فعله لما قلنا و صالحة لاستعمال الماهيّة لها على الانفراد بمقتضى فعلها و كذلك متعلقات افعالهما من المآكل و المشارب و الملابس و المناكح و غير ذلك و كلّ منها صالح لاستعمالهما على الانفراد و هى كافية للوجود اذا استعملها بواسطة العقل بحيث لايحتاج الى شىء فى جميع مُيولاته لايوجد فى مقتضى العقل من الخيرات و كذلك الماهيّة بل تكون تلك الامور مغنية لكل منهما فى كل شىء.

اقول لما كان الانسان مركباً من الوجود و الماهية الموصوفين بما تقدّم ذكره ظهرت فيه الواحدية بصورتها لأنه واحد لاتحاد انيّته لأنّ الوجود لايجد نفسه و انما تجد نفسها الماهية فوجب ان يكون له جسم واحد و هو النفس الحيوانية الفلكية الحسّاسة و ما يرتبط بها من النفوس الى النفس الجوهرية الملكوتية التى من الملكوت اعنى عالم النفوس و هى اعلى مراتب جسميته و ان يكون له جسد واحد و هو هذا البشرى و ما يرتبط به من الأجسام البرزخية كعالم هورقليا و هو اعلى الأجساد و ان يكون له اسم واحد اذ لايعرف منه ازيد من واحد و لما كان فى حقيقته مركّباً من شيئين لا تحقق لأحدهما الا بالآخر و هما ذاته وجب ان يكون كل واحد من هذه اللوازم اعنى وحدة الجسم و الجسد و الاسم ان يكون صالحاً لكل واحد من الشيئين اللذين تركب منهما لأنّ كل واحد من اللوازم كما كان صالحاً للمركب على نحو الاستقلال كذلك يكون صالحاً لكل واحد من الجزءين لعدم انفكاك الآخر عنه فقد حصل المركب فى ارادة الجزءين و انما اهمل الآخر لعدم ميله و عدم حصول مطلبه الذاتى كما

تقدّم و هو معنى قولى فوجب فى ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد يعنى بدون الماهية بمقتضى فعله الذاتى لما شاء من انواع الخيرات و ان تكون صالحة لاستعمال الماهية لها على الانفراد بدون الوجود بمقتضى فعلها الذاتى لما شاءت من انواع الشرور و كذلك متعلقات افعال الوجود و الماهية يعنى مطلوباتهما من المآكل و المشارب و الملابس و المناكح و غير ذلك و كل واحد من الوجود و الماهية صالح الاستعمال للمآكل[1] و المشارب و الملابس و المناكح فيستعملها الوجود على الانفراد من حيث يحبّ (يحبّه خ ل) الله سبحانه و تسكن الماهية معه بالعرض حيث لا حكم لها و يستعملها الماهية على الانفراد من حيث يكره الله سبحانه و يسكن الوجود معها بالعرض حيث لا حكم له و حيث يتعاقبان فى الاستعمال يتعاقبان فى الأحوال فقد يتساويان و قد يترجح احدهما و اذا استعملها الوجود حيث يضعف الماهية كفته بحيث لايحتاج الى شىء لايوجد الّا فى نوع الماهية و كذلك اذا استعملتها الماهية حيث يضعف الوجود كفتها فى جميع مطالبها بحيث لايحتاج الى شىء لايوجد الّا فى نوع الوجود و ذلك لعموم صلوح الأشياء لاستعمال كل من الوجود و الماهية كما مرّ مكررا بل تكون تلك الأمور اى المطالب التى هى متعلق ميل كل منهما مغنية لكل منهما فى كل شىء من احوال الدنيا و الآخرة سبحان ربّى (ربّ خ ل)[2] التدبير و مالك التقدير و هو على كل شىء قدير و بكل شىء خبير و اليه المصير.

قلت: ثم اعلم ان العقل فى الانسان و النفس الامّارة مرآتان مرآة العقل عن يمين القلب وجهها الى السماء فتنطبع فيه صورة الراس المختصّ به من العقل الاول و على الاذن اليمنى من القلب التى هى باب وحيه ملك مُؤيّد و تحته جنود كثيرة من الملائكة بعدد افعال العقل و مُيُولات الوجود تعينه على كل خير و

---

[1] (صالح لاستعمال المآكل نسخة . م . ص)

[2] (سبحان ولىّ نسخة . م . ص)

مرآة النفس عن يسار القلب وجهها الى الارض فتنطبع فيها صورة الراس المختص بها من الجهل الاول و على الاذن اليسرى من القلب التى هى باب وحيها شيطان مقيّض و تحته جنود كثيرة من الشياطين بعدد افعال النفس الامّارة و ميولات الماهيّة تعينه على كل شرّ.

اقول ان الله سبحانه حين امر كلمته فقبض لخلق الانسان من السماء[1] قبضة خلق من القبضة التى من فلك المحدّد القلب الصنوبرى و جعله مرآتين مرآة الى جهة السماء و العلو و هى التى عن يمين القلب فانطبعت فيها صورة الرأس المختص بذلك الشخص من العقل الأوّل اعنى عقل الكل و قد قدّمت انّى انما قلتُ الأوّل من باب جريان اللسان بذكر ما اصطلحوا[2] عليه مثبتو العقول العشرة و ان كان اعتقادنا بطلان قولهم اذ ليس فى العالم كله الّا عقل واحد و لذا نقول عقل الكل و تلك الصورة هى عقل ذلك الشخص و قوته و سعته و صفاؤه و كبره و عكس ذلك على حسب تلك المرآة فى صفائها و سعتها و اعتدالها و عكسها و لذلك القلب الصنوبرى اذنان على الأذن اليمنىٰ ملك مؤيّد لذلك العقل و معين له و تحت هذا الملك جنود من الملائكة لايحصيها الّا الله و هى بعدد افعال ذلك العقل بنفسه مثل معانيه التى يدركها و بعدد ميولات سلطانه اعنى الوجود و كلها تعين ذلك الملك المؤيّد على كل خير و هو يعين العقل على طاعة الله سبحانه تحصيلاً لمطالب الوجود و جعل سبحانه مرآة الى جهة الأرض و السفل منكبة و هى التى عن يسار القلب فانطبعت فيها صورة[3] المختص بذلك الشخص من الجهل الكلى و هذه الصورة هى نفس ذلك الشخص الأمّارة بالسوء و اختلافها فى الشدّة و الضعف و البُعد من اللطف على حسب قابلية هذه المرآة كما قلنا فى العقل و على اذن القلب اليسرئ شيطان

---

[1] (من كل سماء نسخة . م . ص)

[2] (اصطلح نسخة . م . ص)

[3] (صورة الرأس نسخة . م . ص)

مقيّض مزيّن لتلك النفس الأمّارة و معين لها على معاصى الله و تحت هذا الشيطان شياطين لا يحصى عددهم الّا الله تعالى و هم بعدد افعال تلك النفس من صورها و خيالاتها و خطراتها و بعدد ميولات سلطانها اعنى الماهية و كلها تعين ذلك الشيطان المقيّض على كل شرّ و هو يعين النفس على معاصى الله تحصيلاً لمطالب الماهية و هذه النفس هى التى تتطور مع مداومة الأعمال الصالحة من الأمّارة الى اللوّامة ثم الى الملهمة ثم الى المطمئنة ثم الى الراضية ثم الى المرضية ثم الى الكاملة و ليس وراء عَبّادان قرية.

قلت و كل ملك موكل بشىء واحد من الخير لا غير و ضدّه شيطان موكّل بضدّ ما وكّل به الملك من الشرّ لا غير فاذا طلب الوجود من العقل شيئا من الخير و طلبه العقل بجنوده طلبت الماهيّة ضده من النفس الامّارة بجنودها فوقع بينهما الحرب فإن غلب العقل قتلَ ذلك الملكُ ذلك الشيطانَ الخاصّ بمضادّته و ذلك بعون من الله سبحانه و ان غلبت النفس الامارة ذهب ذلك الملك عن ذلك الشىء و لحق بمركزه من الوجود يعبد الله و استولى ذلك الشيطان الخاصّ على ذلك الشىء و ذلك بتخلية من الله سبحانه.

اقول كل ملك من جنود الملك الذى على اذن القلب اليمنىٰ موكل بشىء من الخير مثلاً فعل الصلوٰة موكل بها ملك و الباعث الى فعلها موكل به ملك فاذا مال الوجود بشهوته الى فعلها ليستمدّ به طلب من العقل ذلك و ان يسخّر لها الدواعى و الأركان و اعانه الملك المؤيّد مع جنوده و مالتِ الماهية الى ترك الصلوٰة و طلبت من النفس الأمّارة بالسوء ذلك و ان تسخّر له (لها خ ل) الدواعى و الأركان بالتكاسل و التهاون و اعانها الشيطان المقيّض مع جنوده فيقع بين العسكرين الحرب فإن كان الغالب عسكر الوجود تسلّط الملك الخاص بفعل الصلوٰة على الشيطان الخاص الموكل بترك الصلوٰة فيقتله و يجلس مكانه فيتباعد الشيطان[1] و تخرج عن محل الترك للصلوٰة و تحيط بذلك الملك الجالس

[1] (فتتباعد الشياطين نسخة. م. ص)

كثير من الملائكة و لايزال الحكم هكذا مثلاً كل حين يقتل ملك شيطانا حتى تستولى الملائكة على مملكة النفس الأمّارة من القلب فتأسرها الملائكة و يأتون بها الى العقل فيعلمها ممّا علّمه الله حتى تكون مطمئنة فتكون اخت العقل بان تريد ما يريد و عليه تأويل قوله تعالى فإن تابوا و اقاموا الصلوٰة و آتوا الزكوٰة فاخوانكم في الدين . و ان كان الغلبة لعسكر الماهية تسلط الشيطان الموكل بترك الصلوٰة[1] و استولى باعوانه على الترك و جرى القضاء على الشخص بالخذلان و العياذ بالله خرج ذلك الملك الموكل بفعل الصلوٰة و لحق بمركزه يعبد الله و جلس الشيطان يعبد الماهية من دون الله و يجرى باعوانه فى الأركان فتكسل عن فعل الصلوٰة و يجلس الدواعى الى فعل الصلوٰة من جهة العقل و يطلقها من جهة النفس الأمّارة و لايزال هكذا حتى يرتفع العقل عن محله و تستولى النفس على ذلك المحل و تعلّمه مما ابتدعته الماهية من سنن انيّتها حتى يكون ذلك المحل اخاً للنفس الأمّارة يريد ما تريد و هو النكراء و هو الشيطنة و يجرى القضاء بتأويل قوله تعالى و ان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فى دينكم فقاتلوا ائمة الكفر الآية ، و المراد بالنكتة البيضاء التى فى القلب هى نور العقل و بالنكتة السوداء التى فيه هى ظلمة النفس الأمّارة كما فى الأخبار و المراد ببياض القلب و بسواده بغلبة احدى النكتتين هو ما اشرنا اليه من حال صفة القلب عند غلبة العقل و الملك و جنوده او غلبة النفس الأمّارة و الشيطان و جنوده كما اشرنا اليه فافهم .

قلت : و لذلك مثال و بيان على سبيل الاشارة فالاول اعلم ان الشمس اذا اشرقت على الجدار استنار وجهه بشعاع الشمس و ظهر الظل من خلفه و لولا الجدار لماظهر نور الشمس و ان كان منها و لولا الشمس لَماظهر الظل من الجدار و ان كان منه فالاستنارة من الشمس بالجدار و الظل من الجدار بالشمس و اعلم انا نريد بالجدار نفس النور من حيث نفسه لا من حيث الشمس .

---

[1] (بترك الصلوٰة على الملك الموكّل بفعل الصلوٰة نسخة . م . ص)

اقول انّ ما نحن بصدد بيانه من ابتداء هذه الفائدة بيان صدور افعال العباد عنهم على جهة الاختيار بحيث يتحقق المنزلة التى هى الحق بين المنزلتين الباطلتين اللتين هما الجبر و التفويض و قد قدّمنا ما فيه بيان منشأ الاختيار و كيفية صدوره و هنا ذكرنا مثالاً لصدور الأفعال من المكلّفين على نحو ما ذكرنا من المنزلة بين المنزلتين اذ لايصدر فعل من افعال المكلفين ممّا امروا به او ندبوا اليه او نهوا عنه الّا على نحو لايكون الفاعل مجبوراً بحيث يفعل بغير اختياره و لا مفوّضاً اليه بحيث يفعل ما يشاء بل على حال وسط و هو انه مختار و الله تعالى سبحانه لم يفعل فعله و لم يشاركه فيه و لم يكن مستقلاً مفوّضاً اليه بان اهمله الله فى ملكه يفعل فيه ما يشاء كيف يشاء و ذكرت للمنزلة الحق مثالاً و بيانا امّا المثال و هو النور الواقع على الجدار عند طلوع الشمس و عكسه و ذلك ان الشمس اذا طلعت و لم يقابلها كثيف كالأرض و الجدار لم يظهر لها النور المنفصل اعنى الشعاع الواقع على الجدار و انما قلتُ المنفصل لأنّى اريد انه انما يظهر بقابله كالجدار و قبل الجدار ليس موجوداً فى الأكوان و انما هو موجود فى الامكان لأنه من الشمس بمنزلة صورتك التى تظهر فى المرآة فانها قبل المرآة لم يكن[1] شيئاً مكوّنا و ان كانت شيئاً ممكنا و لو كانت متصلة بك لكانت لازمة لك موجودة بوجودك وجدت المرآة ام لم توجد كما فى صورتك القائمة بك و لهذا قلنا المنفصلة فالنور الواقع على الجدار لم يكن موجوداً مع الشمس و لهذا يقوى و يضعف ببياض الجدار و صقالته و عدمهما و هو فى الحقيقة نور ظهورها للجدار لا النور الذى هو قائم بجرمها الّا انه من تجلّيها فهو منها بالجدار لأنّ ظهورها[2] متوقف على كثافة الجدار فاذا طلعت وقع نور تجلّيها على وجه الجدار و ظهر ظل الجدار من خلفه من الجانب الآخر و الظلّ ليس من الشمس و انما هو من الجدار لكنه لايظهر من الجدار الّا بالشمس فكان ظهور النور ليس

---

[1] (لم تكن نسخة م . ص)

[2] (ظهوره نسخة م . ص)

من الشمس ليقال ان الجدار ليس هو المستنير و لا من الجدار ليقال انه هو المنير و انما هو بين بين يعنى الاستضاءة انما تحققت بقابلية الجدار اى بكثافته فهو الفاعل لها الّا انه بالشمس لأنها منها و كان ظهور الظل ليس من الشمس ليقال انها هى الظلمة الكثيفة و لا من الجدار ليقال انه مستقل بايجاده طلعت عليه الشمس ام لم تطلع و انما الظل بين بين يعنى ان الظل انما يتحقق بقابليته تجلى الشمس من حيث نفسه لا من حيث الشمس و من كثافة الجدار اذ هى حقيقته (حقيقة خ ل) لأنه فى الحقيقة صفتها فهو مخلوق منها فالجدار مثال المكلّف و الاستضاءة عن وجهه مثال الطاعة و الظل من خلفه مثال المعصية فكما ان الاستضاءة و ان كانت فى الأصل من نور الشمس الّا انّها لاتظهر الا بالجدار كذلك الطاعة و ان كانت من فضل الله و رحمته الّا انها لاتظهر الا بفعل المكلّف على جهة الاختيار بان يتمكن من المعصية و يتركها باختياره و يفعل الطاعة و لو لم تكن الطاعات باختياره لم يكن مطيعا لأنه لايقدر على تركها كما لو جبرت شخصاً على الصلوٰة فإنّه غير مصلٍّ و انما فعل صورة الصلوٰة خوفاً منك فلم يكن مصلّيا و كما ان الظل و ان كان من الجدار الّا انه لايوجد و لايتحقق الّا بالشمس كذلك المعصية فانها و ان كانت من المكلف الّا انها لايتحقق الّا بقدر من الله بان يخليه و يحدث مقتضى فعله الاختيارى اى يحدث صورة عمله الاختيارى لأجل قابلية ذلك الفعل فانها اقتضت ان يحدث الله ذلك كما قال تعالى و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فإنّ كفرهم بقلوبهم على جهة الاختيار اقتضى ان يطبع الله عليها و ايجاد مقتضى قابليته[١] الفعل هو القدر لأنه مساوق للفعل لا سابق و لا لاحق و مثال آخر الصورة فى المرآة فانك اذا قابلتها وجدت فيها و المرآة مستقلة بتحريكها اذا تحرّكت اى المرآة و ان كنت ساكناً و انت مستقل بتحريكها اذا تحرّكت انت تحركت الصورة و ان كانت المرآة ساكنة فانت مثال امر الله و مقابلتك للصورة مثال قدر الله و المرآة مثال

---

[١] (قابلية نسخة . م . ص)

المكلف و الصورة مثال فعل المكلف فی الخير و الشرّ فالمكلّف مستقل بفعله فی الخير و الشرّ و لكن بقدر الله بمعنى انّه لو لا قدر الله لم يكن فعل اصلا كما ان الصورة التى تكونُ (فِى خل) المرآة مستقلة بتحريكها لو لا انّك مقابل للمرآة لم تكن صورة اصلا فما الذى تحركه المرآة الا اذا كنت حافظاً للصورة بمقابلتك لها كذلك القدر مع فعل العبد فإنّ حفظ الفعل و نشوه و تمامه و امضاءه بالقدر و اعلم انا اذا قلنا فى نحو هذا المثال الجدار فانا نريد به نفس النور من حيث هو هو لا من حيث الشمس فانك اذا اعتبرته من حيث الشمس كان نورا و المخلوق منه يكون نورا و حيث اعتبرناه من حيث نفسه كان ظلمة و المخلوق منه يكون ظلمة كالظل و الليل و لو اردنا بالجدار نفس الجدار لكان لقائل ان يقول ان المثل غير صحيح لأنّ علة الظل اذا كانت كثافة الجدار لم تكن الشمس دليلاً عليه و قد جعلها سبحانه عليه دليلا يعنى بها يكون فيكون المراد فيما نحن بصدده انه هو المكلّف و المكلّف لم يكن مركباً من الوجود الذى مثل نور الشمس و من الماهية التى هى ظلمة ذلك النور اى انيته و ظله الذى به ظهر و من شيء آخر مثل الجدار فى المحسوس ليكون المكلّف مركباً من ثلاثة اشياء و انما هو مركب من شيئين لا غير نور و ظلمة فمثال النور الذى هو الوجود استضاءة الجدار و مثال الظلمة التى هى الماهية ظل الجدار لأنّها خلقت من انية الوجود و انفعاله من حيث هو هو بل الماهية نفس تلك الانيّة و اين الجدار المغاير للنور و الظل فى الانسان و انما مثّلنا بالجدار لكونه صورة نفس النور فى ايجاد الظل و الّا لكان اجنبياً من الشمس كما فى المحسوس و ليست مؤثرة فيه و لا فى كثافته و لا فيما منها فلاتكون دليلاً على ظله كما لايكون زيد دليلاً على صفة عمرو و ظله فالمراد بالجدار فى المثال نفس النور من حيث هو هو فافهم ان كنت ذا فهم.

قلت فالاستنارة تقوّمت بنور الشمس تقوّم صدور و بالجدار تقوّمَ تحقّقٍ و الظّل تقوّم بالجدار تقوّم صدورٍ و بنور الشمس تقوّم تحقّق ثم جعلنا الشمس عليه دَليلاً فالاستنارة آية الحسنة بفعل العبد من قدر الله و الظل آية المعصية من

فعل العبد بقدر اللهِ.

اقول استنارة وجه الجدار تقوّمت بنور الشمس تقوّم صدور لأنه هو المحدث لها فى وجه الجدار و هو الحافظ بدوام الامداد بلا انقطاع لأنها تجليه بها على وجه الجدار و تقومت الاستنارة بالجدار تقوّم تحقق لأن الجدار[1] علة تكونه الذى هو علة تكوينه فإن قلت هذا على خلاف ما قررتم لأن الذى قررتم ان قيام التحقق انما يطلق على القيام الركنى و انما الموافق لما قررتم انها قائمة بالجدار قيام ظهور قلتُ الأمر كما قلتَ ظاهرا و لكن قيام الظهور انما نقوله للفرق بين التحقق المادى الذى هو قيام تحقق و قيام ركنيّ و بين الصورى الذى اصطلحنا على تسميته قيام ظهور و هو فى الواقع كما هو قيام ظهور بلحاظ ان المادة فى نفسها قبل الصورة و انها قبل حال الاجتماع موجودة فى وجودها الامكانى او (و خ ل) الدهرى فاذا لحظنا ان علة ظهورها فى مرتبة كونها هو الصورة قلنا ان المادة تتقوم بالصورة قيام ظهور و اذا لحظنا ان الصورة جزء ماهية الشيء المركب منها[2] كالسرير فإنّ جزء ماهيته التى لاتتحقق بدونه الصورة الشخصية و ان الخشب بدونها لايدلّ على السرير بواحدة من الدلالات الأربع الّا حال انضمام الصورة اليه فإنّه يقال ان المادة تقوّمت بالصورة قيام تحقق بلحاظ ان الصورة علة التكوين (التكوّن خ ل) و هو علة التكوين كما تقدّم فيقال انّ المادة قائمة بالصورة قيام تحقق اذ لايتحقق تكوينها و لا تكوّنها الّا بها فلذا قلتُ قيام تحقق و لئلّايتوجه علينا الاعتراض و ان لم يكن صحيحا و هو انه اذا كانت الحسنة من العبد قائمة به قيام ظهور كان العبد غير فاعل لها حقيقة و لما ثبت انه فاعل للحسنة دلّ على ان قيامها به قيام تحقق اى بفعله لأنّ فعله هو صورة الحسنة و مادتها حصّة من امر الله اى من شعاع الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله و الأمر الشرعى الوارد بالخطاب للمكلّفين حامل صورة ذلك الشعاع قال

---

[1] (الجدار هو نسخة. م. ص)

[2] (منهما نسخة. م. ص)

امير المؤمنين عليه السلام نحن الصلوٰة و نحن الزكوٰة و نحن الأعمال و نحن الثواب و نحن العقاب انتهى ، نقلته بالمعنى من اقواله عليه السلام و اذا عرفت هذا المثال فاعلم ان الله سبحانه ضرب مثلا لذلك يعرفه من يعرفه اذ لايعرف حكم المنزلة بين المنزلتين الّا بذلك و نحوه و المثل هو آية الممثل و دليله فالاستنارة فى وجه الجدار هى آية للحسنة و مثالها بفعل العبد لأنّ العبد ليس من فعله الّا صورة الحسنة و من قدر الله تعالى لأنّ مادتها من قدر الله تعالى اعنى من امر الله الذى ظهر لفظ الخطاب الشرعى و معناه على صورته لأنّ الأمر الشرعى هو صورة امر الله الذاتى اعنى ذلك الشعاع المادى اى النور الذى هو مادة الحسنات و الطاعات و لأجل هذا قلنا ان الحسنة بفعل العبد من قدر الله و لانريد بالقدر المادى الّا هذا الذى اشرنا اليه و اما القدر الايجادى الذى هو فعل الله الذى به خلق الحسنة و الطاعة من مادة امره الشعاعى و من صورة فعل المكلّف و امتثال امره التكليفى فهو فعل الله المتعلق بهندسة المفعولات بحدودها و به صور الحسنة و الطاعة و به نفخ فيها الروح من امره حتى كانت حورية او شجرة او مسكناً او ملبوساً او مأكولاً او مشروباً او غير ذلك من نعيم جنانه و دار رضوانه فافهم راشدا و الظل الذى ظهر بتلك الاستنارة فى خلف الجدار آية المعصية و دليلها من فعل العبد المكلّف اى ان صورتها من فعل العبد و انما فرقنا فى صورة الطاعة و قلنا بفعل العبد من قدر الله لأنّ حقيقتها وجود و الله سبحانه خلقه اوّلاً و بالذات و اذا نسبنا ما من العبد الى ما من الله كان ما من العبد طريقاً و مجازاً الى ما من الله كما اذا نسبنا ما من الجدار فى حصول الاستنارة الى ما من الشمس كان طريقاً و مجازاً الى ما من الشمس الاترى انها اذا غربت الشمس لحقت بها فلذا نقول انها من الشمس و اليها تعود و قد قال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيّب و العمل الصالح يرفعه و فى الدعاء الخير فى يديك و الشر ليس اليك و قلنا فى المعصية من فعل العبد بقدر الله لأن حقيقتها عدمية اذ هى مخلوقة من نفس النور من حيث نفسه و انيّته لا من حيث المنير فهى ظلمة فكانت صورة المعصية من فعل العبد لأنّها اى صورة المعصية لم تصدر من فعل الله اوّلاً

و بالذات اذ لم تكن مرادة لنفسها و انما اريدت لغيرها فهي مخلوقة ثانياً و بالعرض و ما ينسب الى قدر الله منها ليس لذاتها و انما هو لتحقق الطاعة كما مرّ و يأتي فهو عن القدر ثانٍ و بالعرض فلذا قلنا بقدر الله و لم نقل من قدر الله لأنّها بعكس الحسنة فلذا قال تعالى في الحديث القدسي الآتي و ذلك انّي اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك منّي ، كما لو خاطبت الشمس الجدار لقالت انا اولىٰ باستنارتك منك و انت اولىٰ بظلك منّي فافهم.

قلت : و الثاني قال الله تعالى في الحديث القدسي و ذلك اني اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيّئاتك مني و هو معنى ما اصابك من حسنة فمن الله اى انا اولى بها و ما اصابك من سيّئة فمن نفسك اى انت اولى بها كما في المثال تقول الشمس يا جدار انا اولى بالاستضاءةِ منك لانها من نوري و ان كانت لاتتحقّق الّا بك و انت اولى بالظل منّي لأنه منك و ان كان لايتحقّق الّا بي.

اقول المراد بالثاني البيان المذكور مع المثال و المراد بالبيان بيان الله تعالى للمنزلة بين منزلتين (المنزلتين خ ل) لأنه تعالى خلق النور و الظل مثلاً و آيةً للخير و الشرّ اى الطاعة و المعصية و قد قال تعالى و تلك الأمثال نبيّنها لقوم يعلمون و قال تعالى و تلك الأمثال نضربها للناس و مايعقلها الّا العالمون و في قوله تعالى في الحديث القدسي بيان انّ الحسنة منه تعالى اى مددها و مادتها من قدره الذي هو شعاع امره الذي هو الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله و تكوينها من قدره الذي هو فعله بفعل العبد و هو صورتها كما ان احداث استضاءة الجدار من تجلي الشمس و مادتها من شعاعها المنفصل و صورتها من كثافة الجدار فلذا قال تعالى انا اولىٰ بحسناتك منك لأنّ مادتها من قدره تعالى و ليس من العبد في الحقيقة الّا صورتها و صورتها و ان كانت جزء ماهية الحسنة لكنها اى الصورة جزء صوري مقداري و المادي اقوى من الصوري فلذا قلنا هي من ذي المادي و بذي الصوري اشارة على ان الصورة هي قابليتها للايجاد و بالعكس في المعصية فمن هنا قال و انت اولى بسيئاتك منّي لأنّ مادتها من

مخالفته للأمر و صورتها من فعله و المخالفة استدعت الخذلان منه سبحانه فلذا كانت به مادة للمعصية لأن المراد بالمخالفة ليس نفس معاكسة الأمر لأنّ تلك الصورة هي التي هي[1] فعل العبد و انما المراد منها الأمر المخالف و نريد بكون مادة الحسنة من موافقة الأمر انّها نور الأمر المعمول به اي وجوده و مادة السيئة ظلمة الأمر المخالف اي ماهيته فافهم.

قلت فالحسنة من الله اَوّلاً و بالذات بمعنى راجحية جهة الوجود فيها لرجوعها من جهة قدر الله الى فعله و بالعبد ثانيا و بالذات ايضا لانها من وجوده بالله فهي من جهة فعل العبد ترجع الى وجوده الراجع الى فعل الله تعالى و السيئة من العبد اوّلا و بالذات بمعنى راجحية ماهيّته فيها و بالله ثانيا و بالعرض بمعنى المساوقة في الوجود و تحقّق الماهيّة بالوجود المتقوّم بامر الله تعالى.

اقول انما قيل الحسنة من الله مع انها فعل العبد لأنّ جهة وجودها اعني جهة مادتها راجحة على جهة ماهيتها اي صورتها لرجوع جهة مادتها بتقدير الله سبحانه الى فعله عز و جل فهي اثر فعله الصادر عنه و اما صورتها فهي فعل العبد المكلّف الواقع باختياره و هو و ان كان راجعاً الى الوجود لأنه من بعث العقل بطلب الوجود الّا انه منسوب الى العبد المركب من وجود و ماهية فقد صدر ذلك الفعل عن داعيين ذاتي و عرضي فلايساوي الذاتي المحض لما في العرضي من الكراهة الملابسة فلذا رجحت جهة مادة الحسنة على صورتها من وجوه منها جهة الذكورية لأنّ المادة هي اب الحسنة و الصورة امّها و منها خلوص ذاتية المادة و شوب الصورة و منها سبق المادة و اقربيتها و منها ان المادة روح الحسنة و الصورة جسدها كما يشير اليه حديث سيد الساجدين عليه السلام و منها ان مادة الحسنة من امر الله و قدره اوّلاً و بالذات و صورتها ثانياً و بالذات لكونها من العبد من جهة وجوده المتقوم بامر الله و قدره تقوّم صدور و تقوّم ركنيّ فلأجل ذلك كان ثانيا و ان كان بالذات و لأجل ما ذكر و نحوه قال تعالى

---

[1] (تلك هي الصورة التي هي نسخة . م . ص)

انا اولى بحسناتك منك و اما السيئة فهى من العبد اوّلاً و بالذات و انما قلنا اوّلاً و بالذات مع كونها بقدر الله من جهة راجحية جهة ماهيته فيها لأنّ ما فى السيئة من جهة ماهية العبد ذاتى فى السيئة لأنها كانت برجحان دواعى النفس الأمّارة بطلب الماهية فكان ميل ماهية العبد فى السيئة اقوى من ميل الوجود فيها بعكس الحسنة و ميل الوجود فيها بالعرض و التبعية و هو قولنا و بالله ثانياً و بالعرض لأنّ ما فى السيئة من فعل الله التكوينى هو ان اوجدها بمقتضى عمل العبد[1] و انكاره و تركه الحق و من قدر الله انه خذله و وكله الى نفسه و من مفعوله الذاتى اعنى الوجود و هو ميله مع ماهيته بالعرض و التبعية فكل ما فيها من فعل الله سبحانه و من قدره و من مفعوله الذاتى المستمدّ من النور اعنى الوجود بالعرض و ثانيا و ما فيها من جهة ماهية العبد و ميولاتها و دواعيها بالذات و اوّلا و معنى كونها فى كل ما كان من فعل الله و قدره و مفعوله اى الوجود بالعرض انّها اى ماهية العبد الفاعل للسيئة مساوقة فى الظهور للوجود بمعنى انها خلقت من نفسه من حيث هو لا من حيث النور كما خلق الظل مساوقاً لاشراق الشمس بنورها من نفس النور من حيث هو لا من حيث الشمس و الّا لكان نورا فالماهية راجعة الى نفس الوجود من حيث هو و الوجود راجع الى نور الله الذى هو امره الذى به قام كل شىء.

قلت فمشيّة العبد للحسنة بالذّات من مشيّة الله لها بالذات و مشية العبد للسيّئة بالذات من مشيّة الله بالعرض على نحو ما اشرنا لك اليه و اسلك طريقا بين هذه الحدود جامعاً لها على نحو ما يأتى و هذا الطريق الجامع هو سبيل الله قال تعالى فاسلكى سبل ربّكِ ذُللاً.

اقول يعنى انّ مشية العبد للحسنة هى من ميل الوجود الذى هو حقيقة العبد من ربّه فهى مشية ذاتية له و للحسنة ايضا لأن الحسنة ايضاً يرجح فيها جهة النور كما تقدّم و هى من مشية الله للحسنة بالذات لأنّها هى المطلوبة من

[1] (العبد المسىء نسخة [illegible])

المكلف و مشية العبد للسيئة ايضاً بالذات لأنّ هذه المشية من ميل الماهية التى هى حقيقة العبد من نفسه و انيته فهى ذاتية له و للسيئة لأن السيئة يرجح فيها جهة الظلمة كما مرّ فمشيته لها بالذات من مشية الله لها اى السيئة بالعرض لأنّ السيئة ليست مطلوبة من العبد و انما مكّن من فعلها بان جعلت مشيته و آلات فعله صالحة لها و ان كانت انما خلقت للطاعة ليتمكن من فعل الطاعة اذ لو فعل الحسنة و لم يقدر على السيئة لم يكن محسنا و لايكون محسناً حتى يتمكن من السيئة و يتركها و يفعل الحسنة فكانت السيئة و التمكين منها مطلوباً لله تعالى ثانياً و بالعرض لتتم الحسنة فافهم و قولى و اسلك طريقا بين هذه الحدود الخ ، اريد به انك اذا عرفت ان الحسنة من فعل الله يعنى بمحبته و تأييده و من وجود العبد و ان السيئة من فعل العبد بتمكين الله له منها لتتم له الطاعة و ان الحسنة لكانت من فعل العبد و بقدر الله يعنى بتمكين الله تعالى للعبد منها لأجل ان يتمكّن من الحسنة و عرفت ان قدر الله الذى قام به كل شىء هو الحافظ للعبد و لأفعاله الخير و الشرّ كما ذكرنا سابقاً على نحو ما تحفظ المادة صورة السرير و صورة الصنم فكما ان خلق الله الخشب لمنافع العباد لايكون به فاعلاً لصنم[1] و لا معيناً لعامليه و عابديه كذلك خلقه للقدر المادى لمنافع الخلق لايلزم منه كونه فاعلاً لأفعال العباد بل هم الفاعلون لافعالهم لم يشاركهم فيها و لم يهمل العباد فى ملكه و سلكت بين ذلك خارجاً عن كلا الطرفين عن الاجبار و التفويض فقد سلكت سبل ربك ذللا اى منقاداً لما اشار اليك فى آياته و على السن اوليائه من ان الله لايظلم العباد و لايهملهم فى ملكه ففى التوسط بين هذين منزلة لايعلمها الا العالم عليه السلام او مَن علّمه ايّاها العالم (ع) كما فى رواية التوحيد عن سيد الساجدين عليه السلام.

قلت: و اصل المسألة هو ان تعلم ان الشىء انما يتحقق بوجوده و ماهيّته و ذلك لأنه (الّا انه خل) لا قيام له بنفسه لا فى افراده و لا فى المجموع و انما يتقوّم

---

[1] (للصنم نسخة. م. ص)

بامر الله قيام صدور فهو قائم به ابداً قيام صدور فهو طريّ ابداً و اليه الاشارة بقوله تعالى و من آياته ان تقوم السمآء و الارض بامره و في دعاء يوم السبت رواه في المصباح قال (ع) كل شيء سواك قامَ بامرك .

اقول في هذا الكلام اشارة الى بيان كيفية قيام الأشياء بامر الله لاحتياجها في صدورها و في بقائها الى الامداد و المدد و ذلك لتعلم ان الشيء لا يتحقق الّا بوجوده و ماهيته فهو متقوم بهما قياماً ركنيّا فإنّه ليس مستقلا و انما هو متقوم بغيره سواء اعتبر ذلك في نفسه ام في افراده ان كان ذا افراد ام في اجزائه بل و في لوازمه و اشراقاته و اعلم انّا قد اشرنا انّ امر الله الذي به تقوم الأشياء يطلق على شيئين :احدهما فعل الله و هو المشار اليه بقوله تعالى الا له الخلق و الأمر و هذا تتقوم به الأشياء تقوّم صدور فكل شيء من فعل الله في حال صدوره و بقائه طريّ ابدا فاوّل آناته كآخره اذ وجوده انما هو شيء بفعل الله سبحانه فلا تحقق له في البروز في عالم الاكوان الّا بالفعل فهو منه كالنهر الجاري من الينبوع و الآخر اوّل مفعول صدر عن الفعل و هذا تتقوم به الأشياء تقوّماً ركنيّاً كتقوم السرير و ابناء نوعه بالخشب و المراد بهذا الوجود هو الماء الذي جعل منه كل شيء حيّ و هو الحقيقة المحمديّة صلى الله عليه و آله فإنّ الأشياء كلها موادها التي تتقوم بها من اشعتها او اشعة اشعتها و الآية المذكورة و الدعاء يحتمل الامر منهما[1] على الوجهين بان يكون المراد بالامر العلة الفاعليّة او العلة الماديّة .

قلت الّا انه في كل حال نهر يَجري مستديراً استدارة صحيحة و ليس قولنا انه نهر يجري انه دائرة بل هو كرة مجوّفة و افعاله ايضا قائمة بامر الله من جهة ما تقوّمت به ذاته تَقوُّماً تَبعِيّا على نحو ما اشرنا اليه سابقا و المراد بالتّبَعي ان يكون نسبة ما تقوّمت به الافعال اِلىٰ ما تقومت به الذات نسبة الشعاع الى المنير نسبة واحد من سبعين .

[1] (فيهما نسخة . م . ص)

اقول يعنى انّك اذا اعتبرت حال استمداد الشىء فى حال جريان المدد عليه من فوّارة القدر و انه لايمدّ الّا بما له و ان ما انفصل عنه عائد اليه كان كالنهر الجارى على الاستدارة بان يكون آخره متّصلاً باوّله بمعنى ان ما يأتيه انما هو مما له و ان ما ذهب منه بعد استمداده به عائد اليه مدداً جديدا سواء رجع فى انفصاله عنه و ذهابه منه الى غيب الأكوان ام الى غيب الامكان فإنّه لايأتيه ما ليس له و لا منه و لايأتيه الّا مدد جديد من جهة ينبوع استغنائه التى هى مبدأ فيض امداده و تلك الينبوع ليست فى جهة و لا مكان و لا وقت بل تظهر الافاضة عليه من كل جهة فيكون فى استمداده كرة صحيحة الاستدارة مجوّفة لأنها تدور على نقطة هى علتها لا الى جهة و اعلم ان بعض من وصل الى ساحل هذه اللُجّة قال بأن الشىء لايوجد بعينه فى آنين بل يتبدل فى كل لحظة تبدّلاً سيّالا فهو فى كل آن غير ما قبله و ما بعده مغايرة حقيقية (حقيقة خل) لأنه نهر يجرى و النهر فى كل لحظة هو غير ما قبل ذلك و ما بعده فالذاهب منه لايعود ابدا و الآتى اليه لاينقطع ابدا و قد اخطأوا و غلطوا لأنه لو كان كما يقولون لكان فى جميع احواله جديداً طريا فلاتتصف ذاته بطاعة و لا معصية لأنّها كلها تذهب و لم يبق شىء منها له و لا عليه فيأتى يوم القيامة لا ثواب له و لا عقاب عليه لذهاب كل جارحة مع ما كسبت و فناء كل طبيعة بما اقتضت و ليس كذلك بل قوله تعالى لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت و قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرّة شراً يره و قوله سيجزيهم وصفهم و قوله و لكم الويل مما تصفون ، ان هذا ما كنتم به تمترون و امثال ذلك تنادى بعدم فناء شىء منهم و لا من اعمالهم فلما دل الدليل على عدم الاستقرار و الثبات و على عدم الاستغناء عن الامدادات ظهر بانّ اعمالهم لازمة لهم و ليس الا لبقائهم و قد قال عليه السلام و انما خلقتم للبقاء و انما تنقلون من دار الى دار ، و هذا كله مترتب على ما اشرنا اليه من انّه نهر يجرى مستديراً و يستمد اوله من آخره و عائده من ذاهبه و انّه لايمدّ الّا ممّا له فإنّ ما ذهب عنه و لحق بغيب كونه او بامكانه هو ما يمدّ به و فائدة هذا مع ما ذكرنا من لزوم الأوصاف و الأعمال انه اذا تكرر فى

اطوار الكسر و الصوغ و الحل و العقد نعّمت اجزاؤه و تلززت ذراته و قويت بنيته و صفت طينته و ترقّت بتكرار الحل و العقد و الكسر و الصوغ الى غايات كمالاته لتردده فى مراتب اطواره و هذا ظاهر لمن عرف كيفية تكوين الأشياء فى مراتب اطوارها فإنّ الياقوت انما عزّ و تميّز عن اصله الذى هو التراب بكثرة السحق و الحل و العقد و الطبخ على النظم الطبيعى حتى تخلّص عن الأوساخ و الأعراض و زالت عنه الغرايب و نضج بكرّ الكواكب عليه فكذلك جميع الأشياء فلذا تنتهى الى غاية كمالاتها من غايات الخيرات او الشرور و قولى و افعاله ايضا قائمة بامر الله تعالى الخ ، اريد به ان افعال المكلّف من حيث كونها محفوظة بامر الله انّها قائمة بامر الله الذى هو فعله و الذى هو مفعوله الأوّل من جهة ما تقومت به ذاته يعنى ما تقومت به الأفعال مطلقاً اى صدوراً و امداداً هو ما تقومت به الذات فنسبته الى ما تقومت به الذات نسبة الأفعال الى الذات فكما انّ الأفعال صفات فعلية للذات كذلك الأمر الذى تقومت به الأفعال صفات فعلية كذلك لما تقومت به و هى نسبة الشعاع الى المنير و رتبته فى الشدّة و الضعف نسبة الواحد من السبعين و هو جارٍ فى الأفعال كجريان اصله فى الذوات بمعنى ان الذوات قائمة بالأمر الفعلى قيام صدور و بالأمر المفعولى قياماً ركنيّا كذلك الأفعال قائمة بالأمر الفعلى الذى تقومت به الذوات قيام صدور كأصله و بالأمر المفعولى الذى تقومت به الذوات قيام تحقق اى قياماً ركنيّا و لكن لايشتبه عليك من كلامنا انا نريد انّ الأفعال صادرة بأمر الله ليكون المكلّف مجبورا و انما نريد به ان هذه هى الحافظة للأفعال و فاعلها المكلّف كما قلنا سابقا ان الحافظ للصورة التى فى المرآة من حيث التقوم الصدورى و الركنى هو مقابلة الشخص لها و مع هذا فهى اى المرآة مستقلة بتحريكها و تسكينها مما هو من جهتها كما ان امر الله تعالى مستقل بتحريكها و تسكينها مما هو من جهته فافعال المكلّف الاختيارية مستندة فى صدورها اليه على جهة الاستقلال لا الى حافظها كما توهمه كثير من اهل المعرفة كالملّا محسن و شيخه الشيرازى و اضرابهما فانهم كثيراً ما يقولون بأن المنزلة التى بين المنزلتين لايعثر عليها اهل الظاهر و

لايعرفها الّا اهل الكشف و الشهود و ربما بيّنوها فقال الملّا محسن فى كتابه قرةالعيون ما معناه كما ان خلق الموصوفات متفرد به البارى سبحانه لايشاركه فى صنع شيء منها احد من خلقه كذلك خلق الصفات و الأفعال[١] و معلوم عند كل من نظر عبارته و فهم مقصوده منها انه قول المجبّرة بان افعال العباد من الله اذ لا مؤثر فى الوجود الّا الله و نحن نتبرأ الى الله من هذا القول بل افعال العباد منهم و هم لها فاعلون كما قال سبحانه و لهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون و ان كنّا نقول بأن الله حافظ للمكلّف و لأفعاله بامره بمعنى انه تعالى سبق لهم[٢] و لأفعالهم بامره تعالى الّا ان افعالهم صادرة منهم باختيارهم هم لها فاعلون على الاستقلال لم يشاركهم سبحانه فيها و لم يكن فاعلاً لها.

قلت فالذات قامت بامر الله و افعالها قامت بنور ذٰلكَ الامر و اختلافها على حسبِ اختلاف مراتبه من ذلك الامر فالامر هو الحفيظ لها كما ذكرنا و الفعل المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ و حفظ الاستناد من ذلك الامر ايضا و الى هذا المعنى الاشارة بقول الرضا (ع) هو المالك لما ملّكهم و القادر على ما اقدرهم عليه.

اقول هذا الكلام تكرير لبيان كون امر الله حافظاً للعبد المكلف و لأفعاله و المكلف المحفوظ بهذا الأمر فاعل لأفعاله المحفوظة بنور ذلك الأمر اذ لو لم يحفظ المكلف لم يكن شيئاً بحيث يفعل او لايفعل و لو لم يحفظ له فعله لماقدر ان يفعل شيئاً لم يحفظ له و عليه فقلت الذات قامت بامر الله الذى هو فعله قيام صدور و بامر الله الذى هو مفعوله الأوّل قيام تحقق يعنى قياماً ركنيّا فكان امر الله الفعلى حافظاً لها بالايجاد و امر الله المفعولى كان حافظاً لها بالامداد فبالوجهين كانت شيئاً يصحّ التكليف لها و يقع منها الفعل و افعالها اى افعال الذات قامت بنور ذلك الأمر الذى قامت به الذات و ذلك النور هو صفة

---

[١] (و الأفعال فانها صفات نسخة. م. ص)

[٢] (مبق لهم نسخة. م. ص)

الأمر لأنه امر من امر الله و هو شيئان كالأمر فصفة فعل الله قامت بها افعال الذات قيام صدور و صفة مفعول الله قامت بها افعال الذات قياماً ركنيّا و هذا مثل ما فى الذات و اعلم انى قد كشفت لك من سرّ القدر ما لاتجده فى غير هذا الكتاب الّا فيما كتبناه فى غيره و ذلك من اسرار اخبار الائمة الأطهار عليهم السلام و ليس من الانتحال و لا من التوهم و الخيال و لم ابق عنك فى هذا الّا ما لايسعه فى المقال[1] و انا اوقفك على ما كتمته فإن وصلت الى حدّه من مصدره فهمته و الّا فلاتفهمه و ايّاك ان تخرج عن حدود الحق الذى ذكرته و انا اذكره واقول ان افعال المكلف صورها صادرة منه باختياره على الاستقلال بالله اى ان موادها من امر الله الفعلى ايجادا و من امر الله المفعولى امدادا فلايشتبه عليك من قولى انها قائمة بصفة امر الله الفعلى قيام صدور و بصفة امر الله المفعولى قياماً ركنيّا ان الأفعال ليست صادرة من المكلف على جهة الاستقلال بل هى صادرة من المكلّف على الاستقلال اذ جميع صورها منه على النحو الذى ذكرناه و هذا الذى ذكرته لك هو الذى كتمته عنك فإن بيّنه لك صاحبه عليه السلام فانت تفهمه و ان وقفت على حدود ظاهر كلامى فانت تسلم مع انك تفوز بالسهم الأوفى من النصيب بالمعلى و الرقيب و ان اردت ان تتخطا الى قعره بغير تبيين صاحبه عليه السلام قلتَ بالاجبار و ان تنزلت عن حدود ظاهر كلامى قلتَ بالتفويض و اعلم انّ فى قعره شمس تضىء لاينبغى ان يطلع عليها الا الواحد الفرد فمن تطلع عليها فقد ضادّ الله فى حكمه و نازعه فى سلطانه و كشف عن ستره و سره و باء بغضب من الله و مأواه جهنم و بئس المصير و مِن منازعته (مَن نازعه خ‌ل) فى سلطانه تعالى ان تنحطّ عن حدود ظاهر كلامى فإنّه قول بالتفويض فافهم و قولى و حفظ الاستناد من ذلك الأمر ايضا ، اريد به انّ الاستناد نفسه اعنى استناد الفعل الى فاعله من ذلك الأمر لكنه من نوره فهو نور نوره و صفة صفته على ما قرّرنا و قول الرضا عليه السلام هو المالك لما ملّكهم ،

---

[1] (لايسعه المقال نسخة . م . ص)

نفى التفويض بقوله هو المالك و نفى الجبر بقوله لما ملّكهم و لم يقل لما ملكوا و كذا قوله عليه السلام على ما اقدرهم عليه ، لأنه عليه السلام يشير الى الدقيقة التى فيها انى كتمتها عنك و ان كنت بيّنتها لك لأن فهمك لها موقوف على تعليم العالم عليه السلام فتفهّم هذا الكلام المكرّر المردد و الله سبحانه ولى التوفيق .

قلت و الاختيار الذى فى العبد نشأ من اقتضاء الضدّين الوجود و الماهية لاقتضاء ما لهما كما مرّ و من خلق الآلة الصالحة للمتضادين و من الاستطاعة للفعل فى الفعل و من امكانها قبل اى الصحة و هى التى يكون العبد بها متحرّكا مستطيعاً للفعل و لأنه اثر المختار فتكون مختاراً قال تعالى فجعلناه سميعاً بصيراً .

اقول انا قد اشرنا فى الشرح الى بيان منشأ الاختيار و هنا ذكرناه فى المتن و الضدّان هو الوجود و الماهية و المكلف مركب منهما و كل منهما بسبب افتقاره يقتضى الميل الى ما هو من نوعه للاستمداد منه ما له مما تقوّم به فاختيار المكلف نشأ من تركيبه من اقتضاء كل من الضدّين اللذين تركّب منهما و من الآلة المخلوقة[1] لتحصيل ما يقتضيه كل واحد من الضدّين حيث خلقت صالحة لكل من الميلين و من الاستطاعه لما يشاء من افعاله فإنّه تعالى خلق فيه استطاعة امكانية سابقة على الفعل جايزة الحصول له و استطاعة فعلية واجبة الحصولِ (لَهُ خ ل) مع الفعل لا قبله و لا بعده و هى المفسّرة فى الأخبار بأنها الصحة التى بها يكون العبد متحركاً مستطيعاً للفعل و ممّا دلّ عليه قوله تعالى فجعلناه سميعاً بصيرا اى مختاراً يعرف الخير و الشر و الجيّد و الردى لأنه اثر فعل المختار و الأثر يشابه صفة مؤثره التى هى منشأ الأثر .

قلت فاذا فعل العبد المختار المتقوّمُ بامر اللهِ الفِعلَ المتقوّمِ بنور امر اللهِ و هو قادر على تركه كان قد فعل فعله وحده بقدر الله لأن الفعل المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ وحده فبقدر الله تقوّم الفاعل و الفعل و تقومَ اِسْنادُه الى فاعله و الى ذلك يشير تأويل قوله تعالى ثم قبضناه الينا قبضاً يَسيراً فقدرُ اللهِ

[1] (المخلوقة له نسخة . م .ص)

رُوح فعلِ العبدِ و فعلُ العبد جسده و هكذا فى كل حركةٍ و سُكونٍ و هو سرّ الامر بين الامرينِ.

اقول اذا فعل العبد المختار من جهة تركّبه من شيئين متضادّين لكل واحد منهما داعٍ يبعثه على خلاف داعى الآخر كان قادراً على فعل ذلك الفعل المأمور به او المنهى عنه بباعث احد جزئى ذاته و على تركه بباعث الجزء الآخر و تركّبه من الباعثين المختلفين هو منشأ الاختيار و قد قدّمنا ان انبعاث الداعيين لايكون دفعة لاستلزام ذلك انفكاك كل عن الآخر المستلزم لفناء المركب منهما و انهما ينبعثان على التعاقب و قد سبق ان كل شىء فهو محفوظ فما دامت شيئيته محفوظة عليه فهو شىء تنسب اليه الأفعال و الّا فليس شيئاً اصلا و هو المراد بقولنا المتقوم بامر الله و الفعل كذلك فإنّ فعله انما هو شىء فى نفسه و منه انما هو بحفظ نور امر الله كما بيّنّا سابقا فالعبد فاعل و تارك بقدر الله اى بامره الفعلى ايجاداً و بامره المفعولى امداداً و اليه الاشارة بقوله تعالى و ماتشاؤن الا ان يشآء الله هذا هو المراد فى قولنا بان العبد مستقل بايجاد فعله و احداثه لأنه انما كان فاعلاً بقدر من الله و هو الامر الفعلى و الامر المفعولى و هو معنى قولنا فبقدر الله تقوّم الفاعل و الفعل و تقوّم استناده الى فاعله و معنى الاشارة بتأويل قوله تعالى ثم قبضناه الينا قبضاً يسيرا انّ الظل مددناه و قبضناه بعد مدّه (مدّة خ ل) قبضاً يسيراً بالتدريج مسائرين له من المسائرة بمعنى المصاحبة يعنى انا قبضناه و لم نخله من ايدينا و هو من ظاهر الظاهر و الظل آية فعل المكلّف فإنّه و ان كان بفعل المكلف مستقلاً به لكنا حافظون له بالايجاد و الامداد ليتمكن المكلف من احداثه و الّا لم يكن شيئا فلايحدث المكلّف ما ليس بشىء فقولى فقدر الله روح فعل العبد و فعل العبد جسده ، اريد به ما ذكره على بن الحسين عليهم السلام[1] من انّ القدر و العمل كالروح و الجسد فكما ان الروح بدون الجسد لاتحسّ و الجسد بدون الروح لا حراك فيها كذلك القدر و العمل فلو

---

[1] (عليهما السلام نسخة . م . ص)

لم يكن القدر بموافقة من العمل لم يعرف الخالق من المخلوق و كان القدر شيئاً لا يحسّ و لو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يتم و لم يمض و لله فيه العون لعباده الصالحين انتهى ، نقلته بالمعنى او بما يقرب من اللفظ و المعنى فى تمثيله عليه السلام بالروح و الجسد ما ذكرناه مكرراً من ان كل شيء فايجاده من فعل الله و امداده من امر الله و ان المكلّف و افعاله من هذه المقولة الّا ان صورة الأفعال هو محدثها باختياره كما مثّلنا سابقاً بالصورة التى فى المرآة من انّ مادتها من صورة المقابل القائمة به اعنى ظلّها المنفصل القائم بها قيام صدور و القائم بالمرآة قيام عروض و حلول و القائم بصقالتها و هيئتها قيام ظهور و صورة الصورة من صقالة المرآة و هيئتها فما من صورة المقابل حافظ للصورة فى المرآة عن التهافت و الفناء و الاضمحلال لأنّ صورة المقابل المتصلة به حافظة للصورة فى المرآة بظلها الذى هو مادة الصورة فى المرآة و هو بمنزلة قدر الله فى فعل المكلف و ما من المرآة من صقالة و اعتدال و اعوجاج او كبر او صغر او بياض او سواد او طول او عرض هو صورة الصورة التى فيها من المقابلة و ذلك شيء احدثه المرآة فهى مستقلة به احداثه[1] اعنى صورة الصورة كما انها مستقلة بتحريك الصورة المحفوظة فكذلك المكلّف مستقل باحداث صورة فعله و بتحريك مجموع الفعل اعنى ما من القدر من مادته و ما منه من صورته كما مرّ و كل حركة و سكون فقدر الله حافظ له كما قلنا من انه روحه و الحركة و السكون جسده فافهم فإنّ هذا هو سرّ الأمر بين الأمرين و من هنا قلت :

و مثال ذلك التقوّم كما تقوّمت الاستضاءة فى الجدار بنور الشمس فالامر وجه الشمس و النور الذى هو الماء نور الشمس المنبثّ و الاستضاءة فى الجدار وجود الانسان و الجدار الذى اشرنا اليه و هو نفس الاستضاءة من حيث هى هى ماهيته و فعله المنسوب اليه هو مثل الانعكاس عن الاستضاءة و هو نوعان فما انعكس عنها من جهة نور الشمس فهو خير و نور و حسنة و طاعة و ما انعكس

---

[1] (مستقلة باحداثه نسخة . م . ص)

عنها من جهة نفسها فهو شر و ظلمة و سيّئة و معصية فالنوع الاول فعل العقل عن الوجود و الثانى فعل النفس عن الماهية فتفهم.

اقول قولى و مثال ذلك التقوّم الخ ، مبنىّ على قاعدتى من تكريرى لما اذكره فانى اكرّره مراراً كثيراً[1] ليتفهمه الطالب بكثرة ذكره مرّة بعد اخرى و ذلك لعدم انس الأذهان بمثل هذه المعانى و بُعدها عن مدارك الأفهام حيث لم تذكر فى كتاب و لم تجرِ فى خطاب و انما اشارت اليها الأخبار اشارة خفيّة لأولى الأبصار و ذلك ان تقوّم حسنات العبد و طاعاته بقدر الله مع انها منسوبة الى العبد و حادثة بفعله كتقوّم الاستضاءة التى ظهرت فى وجه الجدار بنور الشمس لأنّها هى انعكاس نور الشمس الّا انّها لاتظهر الّا بالجدار فكان الجدار هو المحدث لها فى الظهور و ان كانت من نور الشمس لأنّها قائمة بنورها الفعلى قيام صدور و بنورها المفعولى قياماً ركنيّا لكنها لاتتحقق فى الأعيان الكونية الا بالجدار كذلك الطاعة فانها و ان كانت من نور الوجود الأوّلى المفعولى و بنور الوجود الأوّلى الفعلى كما مرّ الّا انها لاتتحقق فى رتبة كونها الا بفعل العبد و كذلك تقوّم سيئاته و معاصيه بقدر الله العرضى المعبّر عنه بالتخلية و الخذلان فى ظاهر الشريعة فامر الله الذى تقومت به الطاعة اوّلاً و بالذات مثّله وجه الشمس و هو المرئى المضىء لأنه بمنزلة الأمر الفعلى و الأمر الذى منه مادة الطاعة اعنى النور الذى هو الماء يعنى الذى جعل منه كل شىء حىّ اعنى المفعول الأوّلى (الاوّل خ ل) مثل[2] نور الشمس المنبث من فعلها و هو الذى كانت منه استضاءة الجدار بالانعكاس و الاستضاءة فى الجدار مثل وجود الانسان فى تكوينه و الجدار نعنى به نفس الاستضاءة التى هى وجود المكلّف و هذه النفس هى ماهية المكلّف لأنّ الماهية نفس الوجود من حيث هو هو و فعل المكلف للطاعة المنسوب اليه على الاستقلال مثّل انعكاس النور عن الاستضاءة

---

[1] (كثيرة نسخة . م . ص)

[2] (مثله نسخة . م . ص)

التی هی مثَل الوجود و المنعکس عنها هو النور الممازج للظل هذا اذا جعلت الاستضاءة مثلاً للوجود و لو جعلتها مثلاً للحسنة کان الظل مثلاً للسیئة فما انعکس عن الاستضاءة ان جعلتها مثلاً للوجود من جهة نور الشمس مثَل للطاعة الصادرة عن دواعی العقل بطلب الوجود و هو خیر و نور و حسنة و طاعة و ما انعکس عن الاستضاءة ان جعلتها مثلاً للوجود ایضا من جهة نفسها لا من جهة نور الشمس فهو مثَل للمعصیة الصادرة عن دواعی النفس الأمّارة بطلب الماهیة و هو شرّ و ظلمة[1] و معصیة فالنوع الأوّل اعنی الخیر و النور و الحسنة و الطاعة فعل العبد من جهة دواعی عقله و العقل انبعث الی هذه الخیرات من جهة میل الوجود الیها و طلبه من العقل ان یسخّر الأرکان فی تحصیلها و کل ذلک بمؤونة[2] من الله بمدده من قضاء الخیر و النوع الثانی اعنی الشرّ و الظلمة و السیئة و المعصیة فعل العبد من جهة دواعی نفسه الأمّارة و هی انبعثت الی هذه الشرور من جهة میل الماهیة الیها و طلبها من النفس ان تسخّر الأرکان فی تحصیل هذه الخبائث و کل ذلک بتخلیة و خذلان من الله و ذلک مقتضی قضاء الله بسوء فعل العبد و خبث نیّته و ما ربّك بظلام للعبید.

قلت: و اعلم ان الماهیة موجودة بوجود الوجود ما دام موجوداً و اذا لم توجد لم یوجد الوجود لانها شرط لایجاده و تمام لقابلیته للایجاد کالعکس و انما قالوا انها عدم ماشمّت رائحة الوجود لانهم یریدون انها لم توجد اوّلاً و بالذات قط لا انها لم توجد اصلاً بل هی موجودة بفاضل ایجاد الوجود کما قلنا آنِفاً و ذلک الفاضل اذا نسب الی ایجاد الوجود کان نسبة الواحد من سبْعین کما هو شأن الاثار و الصفات هذا فی الظاهر.

اقول[3] انّ الماهیة موجودة بوجود الوجود ما دام موجوداً بها لأنّها هی

---

[1] (و ظلمة و سیّئة نسخة. م. ص)

[2] (بمعونة نسخة. م. ص)

[3] (اقول اعلم نسخة. م. ص)

هويته من نفسه و الشيء لايكون شيئاً الّا بهويته فهى دعامته التى لايتقوم الّا بها و هى كذلك بمعنى انها اذا كانت هى هوية الوجود لاتتحقق بدونه لأنه اذا لم يكن فلا هوية فهو شرط كونها و تحققها و هى شرط ظهوره و قابليته و اما قولهم انها ماشمّت رائحة الوجود فهى عبارة متلقاة من كلام المتقدمين و هم يريدون بها انها موجودة ثانياً و بالعرض لأنها لم تكن مقصودة لنفسها و انما طلبت لتوقف ظهور المقصود عليها اعنى الوجود الذى هو المراد اوّلاً و بالذات الا ان المتأخرين من الحكماء كثيراً منهم لم يفهموا مرادهم من ذلك لأنّهم غلطوا فى كثير من مرادات المتقدمين و كانت الحكمة محفوظة بالوحى النازل على الأنبياء صلوات الله عليهم و تلقّوها الحكماء المتقدمون عنهم فلما انفردوا عن الأخذ منهم كما جرى للمشّائين و الرواقيين فانهم ربما فهموا من تلقاء انفسهم اشياء لاتجرى على قواعد وحى الله سبحانه و خصوصاً حكماء الاسلام لتلك العلة و لأنّ المترجمين لكلامهم المكتوب فى كتبهم باليونانية ربما ترجموا كل لفظة على حدة فيقع الغلط و الخطاء اذ قد يكون المعنى لايتأدّى الّا بالمجموع كما لو ترجمت قول الفارسى قَسَمْ بخُورْ فقلت قسم بمعنى اليمين و بخور بمعنى كُلْ فإنّه يبطل المعنى و يكون غير مراد الفارسى لانّ مراده احلف و على ترجمتك يكون المعنى كلِ اليمين فلما كثر الخطاء من اجتهاد الحكماء من انفسهم من غير اخذه من قواعد الوحى كما نزل بل ربما فرّعوا عليه ما لايدخل تحت قواعده و من الخطاء فى الترجمة و من تجويز سوء الفهم اختلف رأى المتقدمين مع المتأخرين و برهان هذا ما نص عليه حفّاظ الشريعة محمد و آله عليهم السلام فانهم قد بيّنوا عن الله تعالى دقيق الحكمة و جليها[1] بما يطابق العقول و يطابق قواعد التوحيد و يطابق القرآن المجيد و هؤلاء المختلفون فى الماهيات فقالوا فيها بالأقوال المتعددة فمنهم من قال انها مجعولة مطلقا و بعضهم لم يقل بل قال بعدم كونها مجعولة و بعضهم فرّق بين مرتبتها فى الأعيان

[1] (جليلها نسخة . م . ص)

و مرتبتها فى العين فقال به فى الثانية دون الأولى و بعضهم قال جعله تعالى متعلق اوّلاً و بالذات بها و بالوجود ثانياً و بالعرض فجعل الوجود تابعاً لجعل الماهية على معنى انه لايحتاج لجعل جديد و بعضهم على العكس من ذلك فجعل الماهية تابعة لجعل الوجود على انّها لايحتاج [1] الى جعل جديد و بعضهم قال لجعلها [2] بمعنى انها فائضة من الله سبحانه فى الأعيان دون العين و بعضهم قال ان الجعل تعلق بها و اطلق و بعضهم قال تعلق الجعل بها بمعنى انها فائضة منه سبحانه بتجلياته الثانية بصور شؤونه المستجنة فى غيب هوية ذاته بلا تخلل ارادة و اختيار بل بالايجاب المحض و بعضهم قال انها ليست مجعولة بل هى صور علمية للأسماء الالهية التى لا تأخّر لها عن الحق الا بالذات لا بالزمان اى بالوقت بمعنى انّ ظهورها مساوق لأزليته و ان كانت بعده فى الرتبة فهى ازلية ابدية غير متغيرة و لا متبدلة و بعضهم قال و المراد بالافاضة التأخّر بحسب الذات لا غير و بعضهم قال بجعل استعداداتها ايضا و اطلق و بعضهم قال بمعنى انها فائضة من الحق سبحانه الخ ، من غير طلب منها بلسان حالها اليه و بعضهم قال بطلب منها بلسان حالها اليه و بعضهم لم يقل بافاضتها بل قال بعدمه و بعضهم قال انها من مقتضياتها و مقتضى الذات لايتخلف عنها ، الى غير ذلك ما تضمنته [3] تلك العبارات عنهم و هذه الأقوال الخمسةعشر ربما تداخل بعضها فى بعض و منشأ تكثّرها ما قال امير المؤمنين عليه السلام العلم نقطة كثّرها الجاهلون او الجهّال على اختلاف الروايتين و بالجملة الماهية ان كانت شيئاً فالله سبحانه خالقها و الا فهى تكون قديمة غيره تعالى او تكون هى الله اذ الشىء لايخرج عن ذلك فإن كانت مخلوقة تمّ المطلوب و ان كانت قديمة غيره تعددت القدماء و ان كانت هى الله العياذ بالله لم يجز ان تكون ماهية لزيد و عمرو الّا

---

[1] (لاتحتاج نسخة. م. ص)

[2] (جعلها نسخة. م. ص)

[3] (الى غيرها مما تضمنته نسخة. م. ص)

على الآراء الباطلة المبنية على القول بوحدة الوجود التي ثبت الاجماع على كفر قائلها و ان لم تكن شيئاً فلا معنى للاسناد اليها بجعل او عدمه و الحقّ انها شيء محدث خلقها الله من نفس الوجود من حيث نفسه فكل محدث مركب من وجود و ماهية اى من مادة و صورة و هو قول الحكماء الالهيين الاوليين كل ممكن زوج تركيبي يعنى ان كل ممكن مركب من شيئين حادثين و هذا هو الذى يجرى على قواعد الاسلام و ضوابط التوحيد و براهين العقول و تبيان الوحى و قولى انها موجودة بفاضل ايجاد الوجود ، قد تقدّم الكلام فى بيانه و ان المراد بهذا الفاضل هو نور الفعل المحدث للوجود و هذا النور فعل مشتق من فعل الله الذى صدر عنه الوجود فراجع هناك و قولى و ذلك الفاضل اذا نسب الى ايجاد الوجود كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شأن الآثار و الصفات اذا نسبت الى المؤثرات و الى الموصوفات و قد اشرنا فى تأليفاتنا الى وجه ذلك العدد من ان كل شيء فهو مربع الكيفيات مثلث الكيان لأنه حرارة و رطوبة و برودة و يبوسة و جسم و نفس و روح فكل شيء جوهر او موصوف ذو سبعة فاذا نسب الى الصفة و العرض [1] اللذين فى الرتبة الثانية كان سبعين لأنّ السبعة فى المرتبة الثانية سبعون و الصفة و الأثر واحد منها لأنه عرض و لو كان من نوع موصوفه كان واحدا من عشرة فافهم .

قلت : و اما فى الحقيقة المطابقة للواقع فهى موجودة بوجود آخر مستقلٍّ فى نفسه و ان كان مترتّبا على الاول فإنّ نسبة وجوده الى الاول كنسبة وجود الانكسار الى وجود الكسر و ذلك لأن الاول من تمام قابليّة وجودِها للايجاد فالوجود فى الاول موجود بالايجاد الذى هو الفعل اوجده بنفسه لا بوجود مغايرٍ لنفسِه .

اقول انّ الماهية فى الواقع و هو الذى خلق الله عليه خلقه و فى نفس الأمر و هو الذى قام عليه الدليل القطعى موجودة بوجود الآخر اى ايجاد آخر غير ما به

---

[1] (الى الجوهر و العرض نسخة . م . ص)

ايجاد الوجود و ان كان مترتباً عليه لأنه من نوره و شعاعه كما تقدّم فإنّ نسبة ايجادها الى ايجاد الوجود كنسبتها اليه و هو نسبة وجود الانكسار الى وجود الكسر و ذلك لأنّ وجود الوجود من تمام قابلية الماهية للايجاد فهو لها كالجوهر للعرض فالوجود احدثه (احداثه خ‌ل) الفعل بنفسه لا بوجود آخر لأنه هو المادة و المادة لم‌تكن موجودة بمادة اخرى بل بنفسها بخلاف الماهية فانها موجودة بالوجود هكذا قالوا و انا ابيّن لك ما هو الواقع و هو ان الماهية موجودة بنفسها كما فى الوجود لكن لما كان الوجود فى الحقيقة هو المادة كان مادتها نفسها فيكون وجودها مادتها و هى نفسها و هى ماهيته فإن قلت انها موجودة بالوجود فهو صحيح بمعنى ان مادتها موجودة به و هى ماهيته و ان قلت انها موجودة بنفسها كما فى الوجود فهو صحيح بمعنى ان ماهيتها بنفسها فقولى فالوجود فى الأوّل اى فى الوجود و هو نفسه لأنه هو المادة و هو محدث بالايجاد الذى هو فعل الله و الوجود فى الثانى كما يأتى اى فى الماهية و هو نفسها.

قلت الّا ان ايجاده بنفسه ادارته على نفسه كرة تدور على كرةٍ تدور على نقطةٍ هى الحركة الكونية من الفعل و الكرة الظاهرة تدور على خلاف التوالى و الباطنة على التوالى و فى الثانى موجود بنور ايجاد الاوّل من الفعل و هو نقطة تدور نفس الماهية عليها على خلاف التوالى و الماهية تدور على نفسها على خلاف هيئتها و خلاف التوالى و على الوجود فى جهة غير جهته.

اقول يعنى ان ايجاده بنفسه عبارة عن ادارته فى احداثه على نفسه كرة تدور فى استمدادها من علتها على كرة هى علتها و هذه العلة فى استمدادها من علتها تدور على علتها التى هى علة العلة و هى نقطة و هى الحركة الكونية اى التكوينية من الفعل و هى الفعل الخاص بها من الفعل الكلى و الكرة الظاهرة اعنى الوجود يدور على التوالى من جهة كونه مطيعاً فى رتبة المعلولية و على خلاف التوالى بالنسبة الى رتبة العلة لأنّ العلة تدور بمعلولها على التوالى و الكرة الباطنة اى العلة و هى نفس الوجود تدور على التوالى بالنسبة الى معلولها و هى الكرة الظاهرة و الكرة الباطنة بالنسبة الى علتها اعنى الحركة التكوينية

تدور في استمدادها منها على خلاف التوالي لأنّها مفعول و الحركة الكونية فاعل و امّا من حيث المطابقة اى مطابقة المعلول لعلته فالظاهرة مطابقة للباطنة و الباطنة مطابقة للحركة التكوينية و كلها جارية على التوالي فخلاف التوالي فيهما اعني الظاهرة و الباطنة اضافي و المراد بالتوالي ما جرى على مقتضى طبيعة مؤثره فإنّه حينئذٍ جارٍ على النظام الطبيعي و لا ريب ان الوجود و نفسه الاعتبارية اللذان ليسا شيئاً[1] غيره و الحركة الايجادية كلها جارية على كمال النظم الطبيعي و قولي و في الثاني اى و في الماهية انها موجودة بنور ايجاد الأوّل اى الوجود من الفعل و هذا النور تدور نفس الماهية الاعتبارية التي هي الماهية في نفس الأمر عليه على خلاف التوالي لأنّها على خلاف مقتضى ذلك النور فجرت على غير النظم الطبيعي و الماهية في استمدادها من نفسها تدور على خلاف التوالي و على خلاف هيئتها اى هيئة نفسها فتخالف هيئتها و تخالف علتها و تخالف التوالي و تدور على الوجود في جهة غير جهته لأنّها خلقت من نفسه من حيث النفس لا من حيث جهته التي هي جهة الى فعل الله فاستدارتها معوجّة لا تنطبق على شيء من الحق حتى الفعل الذى حدثت به لأنّ استدارته اى الفعل على ايجاد المستقيم و المعوج مستقيمة فاذا دار على المستقيم كالوجود كانت استدارته عليه مستقيمة لانطباقها على مقتضى الوجود و اذا دار على المعوج كالماهية كانت استدارته عليها مستقيمة لانطباقها على ما اقتضته من الاعوجاج من غير زيادة و لا نقيصة بل لو جرت على خلاف مقتضى الماهية بحيث تكون جارية على مقتضى نفس الفعل اى ذاته حال ايجاد الماهية لكانت استدارة الفعل في نفسها معوجّة حيث تعلقت على خلاف ما تعلقت به .

قلت فحصل من الوجود و الماهية كرتان متداخلتانِ في الاجزاء متمازجتينِ في الذرات متقابلتانِ في السطوح مختلفتان في الدوران و تمازجهما من غير استهلاك شيء مِن اجزائهما و ذرّاتهما في اخر و لا استبانة شيء من

[1] (الاعتبارية ليس شيء نسخة . م . ص)

شيء الّا في الاعتبار و الافعال و الميول لاختلاف الشهوتين لتعاند الذاتين.

اقول قد تقدّم فيما ذكرنا ما يدلّ على هذا الكلام فتمامه انّ كلاً من الوجود و الماهية كرة و لما كان الشيء مركباً منهما و كان وجود كل واحد منهما شرطاً لتحقق الآخر و ظهوره كانا متداخلين في الأجزاء لتحقق الوحدة في المركّب منهما و ان كان كل واحدة من هاتين الكرتين متمازجتان في الذرّات لأن كل واحدة قد ملأت محل ظهورها فاذا ملأت واحدة ذلك المحل في جميع ذرات اجزائه و المفروض انها جزء شيء واحد وجب ان تكون الكرة الثانية تحلّ في ذلك المحل و تملأه كما تملأه على فرض الاستقلال فيجب ان تتداخل اجزاؤهما لأنّ كل واحدة قد ملأت جميع اجزاء ذلك المكان و لما كانتا مختلفتين متضادّتين في المبدأ و الكُنه كانت اجزاء كل واحدة منهما متوجهة الى مبدئهما كالسراج اذا شعّلته في الشمس فإنّ المحل الذي هو الهواء من الكرة البخارية كان جميع اجزائه مملوة من نور الشمس بحيث لم يبق جزء منه الّا و هو مشغول بشعاع الشمس و مملو من نور السراج بحيث لم يبق جزء منه الّا و هو مشغول بنور السراج الّا ان جميع اجزاء نور الشمس متوجهة الى جرم الشمس المنير و جميع اجزاء نور السراج متوجهة الى جرم السراج و لا بدّ ان تكونا متقابلتي السطوح مختلفين في الدوران لأنّ هاتين الصفتين من لوازم التضادّ و لا بدّ ان تكونا متمازجتين في الأجزاء لأنّ ذلك من لوازم وحدة المركب منهما و ان تكون التمازج من غير استهلاك شيء منهما في آخر لأنّ ذلك من لوازم تباين المبدأ و تمايزه اذا كانت الأجزاء قائمةً بذلك المبدأ قيام صدور و ان يكون ذلك التمازج من غير استبانة شيء من شيء و لا استهلاك شيء من شيء لأنّ ذلك من لوازم ملء المحل بكل واحد من شيئين متبايني المبدأ بحيث قد قام كل واحد بمبدئه قيام صدور و قولي الّا في الاعتبار يعني عند ملاحظة كون كل واحد قائماً بمبدئه قيام صدور و في الأفعال فانها تصدر

متميزة بحيث ان كل فعل لايصحّ ان يصدر عن الآخر فيكون[1] مستبينة بعضها من بعض و فى الميول جمع ميل فانها تتمايز لتمايز مبدئها فإنّ الوجود خير و يميل الى كل خير و الماهية شرّ و تميل الى كل شرّ لأن كل واحد منهما شهوته فيما هو من نوعه فيميل اليه فتختلف الميول لاختلاف الشهوتين و لهذا قلت لتعاند الذاتين اى تضادّهما.

قلت: و كلما قرب من النقطة الكونية كان انور لغلبة الوجود و كلما بعد كان اشد ظلمة لغلبة الماهية حتى تنتهى الشدة و الضعف الى نقطة الحركة الكونية و الى محدّب الكرة فتنتهى الظلمة فى جهة الحركة الكونية الى نقطةٍ عند وجه الحركة الكونية فتبعد منفرجة على هيئةِ مخروطٍ قاعدته محدّب الكرة الظاهرة و ينتهى النور فى جهة محدب الكرة الى نقطةٍ على هيئة مخروط قاعدته عند وجه الحركة الكونية.

اقول: انّ الوجود الذى هو النور كرة و الماهية التى هى الظلمة كرة و كل منهما بنسبة بعض اجزائهما الى بعض فى الشدّة و الضعف على هيئة مخروط و الوجود قاعدة مخروطته عند وجه علته اعنى الحركة الكونية فكلما قرب من اجزائه من الحركة الكونية كان اشدّ نوراً لغلبة الوجود اعنى الافاضة من الفعل الذى هو الحركة الكونية و نعنى بها الحركة التكوينية كما مرّ و كلما بعد عنها كان اضعف حتى ينتهى الى نقطة و هذا فى الشدّة و الضعف لا فى الحجم بل الأمر فى الحجم على العكس فى الظاهر و مثاله مثل اشعة السراج فإنّه نور السراج كهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج و كلما بعد ضعف حتى ينتهى الى نقطة فيعدم و فى الظاهر على العكس فإنّ التى عند السراج هى الصغيرة الحجم و كلما بعدت الأشعة اتسعت دائرة كرتها و فى الحقيقة لو جمعت آخره و هو اعظم دائرة كرته و اوسعها حتى يكون مساوياً للأشعة التى عند شعلة السراج فى شدّة الاضاءة كان جميع ما جمعت نقطة لاتنقسم بالنسبة الى ما عند

[1] (فتكون [illegible])

الشعلة فكانت بهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج و رأسه المنتهى الى نقطة هى ما تنتهى اليه فى جهة البعد و الماهية كهيئة مخروط فى الشدّة و الضعف كما ذكرنا فى الوجود و فى مثاله من اشعة السراج لا فى الحجم الظاهر لأنّهما فى الظاهر كرتان متداخلتان و اما فى الشدّة و الضعف فهما مخروطان متقابلان فمخروط الوجود و النور قاعدته عند مبدئه و ينتهى الى نقطة هى غاية بعده عن المبدأ و مخروط الماهية و الظلمة قاعدته عند غاية بعد الوجود و النور عن المبدأ و رأسه ينتهى الى نقطة هى غاية قربه من مبدأ الوجود و النور فمخروط النور ينتهى ضعفه الى محدّب كرة الظلمة التى هى قاعدة مخروطها بنقطة و مخروط الظلمة ينتهى ضعفه الى محدّب كرة النور التى هى قاعدة مخروطه بنقطة و مبدأ الوجود هو الحركة التكوينية فقولى الى نقطة الحركة الكونية و الى محدّب الكرة ، اريد به انّ الماهية على هيئة مخروط ينتهى راسه الى نقطة عند نقطة الحركة الكونية و ان كانت بالعرض و الى محدب الكرة اى كرة الوجود اعنى قاعدة مخروطه و كل ذلك فى الشدّة و الضعف لا فى الحجم اذ هما فى الحجم متساويان لأنّ صورتهما عند اجتماعهما فى الشيء المركب منهما صورة كرة واحدة فاقوى النور فى تلك الكرة غاية باطنها التى هى عند الحركة التكوينية لأنّ المحدّب كرة مجوفة و نقطة قطبه وسطه و هو عند علته التى هى الحركة التكوينية و كلما بعد النور عن باطنها ضعف حتى ينتهى الى محدّب الكرة بنقطة منه و اضعف الظلمة نقطة منها عند اقوى النور[1] يتقوم بها و كلما بعدت قويت بعكس النور حتى تنتهى الى ظاهر الكرة و محدّبها فتقوى الظلمة و هو قولى قاعدته محدب الكرة الظاهرة.

قلت فتدور الكرتان الممتزجتان على وجه الحركة الكونية فى الخلق تحت الحجاب الاحمر بثلاث حركاتٍ ابداً حركة الوجود الذاتية على التوالى و حركة الماهية الذاتية على خلافِ التوالى و الحركة الثالثة عرضيّة ففى حال

---

[1] (النور الذى نسخة . م . ص)

الطاعة تدور الماهية بالحركة العرضيّة على التوالى و بحركتها الذاتية على خلاف التوالى و فى حال المعصية يدور الوجود بالحركة العرضية على خلاف التوالى و بحركته الذاتية على التوالى.

اقول الكرتان الممتزجتان يعنى فى تركيب المكلّف مثلا و هما الوجود و الماهية و هما يدوران على الحركة الكونية اعنى علتها[1] فى الخلق اى فى قابليتهما للفعل الايجادى و هو الخلق الثانى تحت الحجاب الاحمر و هو الروح الذى على ملائكة الحجب و هو ركن العرش الأيسر الأسفل اى الظاهر و هو يؤدّى الى جبرئيل و جبرئيل يخدمه فيما يتلقى منه فى جميع ايجادات الغيب و الشهادة بثلاث حركات ابدا يعنى ان الكرتين اعنى وجود الشيء و ماهيته يقبلان الامدادات و التكونات من الحركة الكونية بواسطة حاملها و هو جبرئيل عليه السلام و اعوانه بثلاث حركات و هى بيان لكيفية القبول من العلة فانهما فى القبول منهما يدوران عليها بثلاث حركات دائماً فى كل تكوّن سواء كان فى ايجاد ذات او صفة لازمة او غير لازمة كالأعمال و الأقوال الأولى حركة الوجود الذاتية على التوالى فى تكون سائر الخيرات من الأفعال و الأقوال و الاعتقادات و غيرهما[2] من الذوات التى هى ثمرتها و الثانية حركة الماهية حينئذٍ الذاتية على خلاف التوالى كما هو مقتضى ذاتها و الثالثة حركة عرضية ففى الخيرات تكون العرضية من الماهية لأنّها لذاتها لاتدور على الخيرات و لكن اذا ترجّح جانب الوجود فى طلبه للخير وجب عليها متابعته بالعرض اذ لو لم تتبعه انفكّ التركيب الذى به تقوّم المكلف و اذا انفكّ بطل المركب اعنى المكلّف و يفنى و يضمحل و اذا ترجّح جانب الماهية فى طلبها للشرور و المعاصى وجب على الوجود متابعتها بالعرض اذ لو لم يتبعها انفكّ التركيب كما ذكرنا ففى حال الطاعة تدور الماهية عليها بالعرض على التوالى و تدور بحركتها الذاتية على

---

[1] (علتهمانسخة . م . ص)

[2] (غيرهانسخة . م . ص)

خلاف التوالی علی نفسها بمعنی انها غیر قابلة للطاعة برضاها بل مکرهة اکرهها علی الطاعة الوجودُ و جنوده من العقل و الملائکة فتابعته علی الطاعة بالعرض و فی حال المعصیة یدور الوجود علیها بالعرض علی خلاف التوالی و یدور بحرکته الذاتیة علی التوالی علی ربّه ای علی امر ربّه بمعنی انه غیر قابل للمعصیة برضاه و انما اکرهته علی المعصیة الماهیةُ و جنودها من النفس الأمّارة و الشیاطین فتابعها علی المعصیة بالعرض و لایزال یقوی الغالب منهما حتی ینعدم اعتبار المغلوب فاذا استقرّ علی ذلك تغیرت حقیقته فکان اخاً للغالب یدور معه حیث ما دار فإن کان الغالب الوجود کانت الماهیة اختاً له تحب ما یحب و تکره ما یکره فحینئذٍ تدور علی التوالی برضاها و ان کان الغالب هو الماهیة کان الوجود اخاً لها یحب ما تحب من المعاصی و یکره ما تکره من الطاعات فحینئذٍ یدور علی خلاف التوالی بمحبته و رضاه فتکون الماهیة فی الأوّل نوراً لیس فیها من الظلمة الّا ما یمسك حقیقتها و الیه الاشارة بقول الصادق علیه السلام علی ما رواه فی الکافی فی حدیث معراج النبی صلی الله علیه و آله قال فکان بینهما حجاب یتلألأ بخفق و لا اعلمه الا و قد قال زبرجد و هذا الحجاب هو ما بقی فیه من الماهیة فانّها لما استولت علیها الأنوار تلاشت ظلمتها حتی لم یبق منها الّا کالزرقة السماویة و ذلك حین استولی النور علی ظلمة ذاتها بقی من الظلمة ما یمسك کنهها فکان من بقیة الظلمة مع النور زرقة عبّر عن قلة الظلمة بقوله علیه السلام یتلألأ بخفق ای باضطراب یکاد تفنی و یکون الوجود فی الثانی ظلمة لیس فیه من النور الّا ما یمسك کنهه و یأتی تتمة هذا الکلام.

قلت فاذا تتابعت الطاعات ضَعُفت حرکة الماهیّة الذاتیة و ابطأت و اسرعَتْ عرضیتها و اذا تتابعت المعاصی ضعفت حرکة الوجود الذاتیة و ابطأت و اسرعت عرضیّتُه و لاجل ان الحرکة الذاتیة لاتتبع الذاتیة الاخری ابداً و انما تتبع بالعرضیّة ثقلت الطاعة و المعصیة لحصول التعاکس حتی یفنی اعتبار احدهما لمیله فیخفّ مقتضی الموجود المیل.

اقول فاذا تتابعت الطاعات من المکلّف ضعفت حرکة الماهیة الذاتیة

اعنى ميلها الذاتى على خلاف التوالى لعدم استمدادها من نوعها و ابطأت فى استدارتها على نفسها لضعف ذاتيتها و اسرعت عرضيتها لأنّها تدور مع الوجود على التوالى تبعاً له لأنّها حينئذٍ من الكلاب المعلمة لأن الوجود علّمها مما علّمه الله و اذا تتابعت المعاصى ضعفت حركة الوجود الذاتية التى هى ميله الذاتى و دورانه على ربّه و ذلك لعدم استمداده من نوعه من انواع الخيرات و الطاعات و ابطأت فى استدارته على ربّه و اسرعت عرضيته و هى حركته و استدارته مع الماهية على خلاف التوالى لوجود ميل الماهية و قوته فيتبعه ميل الوجود لضعفه و هذا ظاهر و لأجل ان الحركة الذاتية سواء كانت من الوجود او الماهية لاتتبع ذاتية الآخر ابدا لعدم انقلابه الى نوع الآخر اذ لو انقلبت[1] الوجود عند استيلاء الماهية بدوام المعاصى الى الماهية او انقلبت الماهية عند استيلاء الوجود بدوام الطاعات الى الوجود لم يبق فى الشىء الذى هو المكلّف تركيب و هو موجب لفنائه لما ذكرنا مرارا فوجب ان يكون الميل الذاتى من كل واحد منهما جارياً على طبيعته و ان كان قد يضعف و يبطؤ عند قوة ضدّه و غلبته عليه لأنه لا بدّ من بقاء شىء من الضدّ الضعيف به يحفظ الضدّ القوىّ عن الاضمحلال و يبقى لذلك الميل الضعيف حركة على وجهه و لو بأقل قليل فلاتتبع الحركة الذاتية حركة الضدّ الذاتية ابدا اى ما دام المركب من الضدّين شيئاً موجودا و انما تتبع حركة التابع العرضية حركة المتبوع الذاتية و لأجل انّ الذاتية لاتتبع ذاتية الضدّ كان ميل الماهية الذاتى فى كل حال لم يعدم اصلاً عند غلبة الوجود و استيلائه بدوام الطاعات و ميل الوجود الذاتى كذلك لم يعدم اصلاً عند غلبة الماهية و استيلائها بدوام المعاصى و لأجل بقاء الميل[2] التابع لذاته حال متابعته لضدّه ثقلت الطاعة و المعصية فثقلت الطاعة لوجود حركة الماهية الذاتية على خلاف الطاعة فى حال الطاعة و ثقلت المعصية لوجود حركة الوجود الذاتية على

---

[1] (انقلب نسخة . م . ص)

[2] (ميل نسخة . م . ص)

خلاف المعصية فى حال المعصية لحصول التعاكس فى الجملة و ان ضعف المعاكس و لايزال حكمها كذلك اعنى ثقل المعصية على المطيع و العاصى و ثقل الطاعة على العاصى و المطيع حتى يفنى اعتبار كل واحد من الوجود و الماهية لميله عند غلبة الآخر فيفنى اعتبار ميل الماهية عند استقرار غلبة الوجود بطاعات الله سبحانه و يفنى اعتبار ميل الوجود عند استقرار الماهية بمعاصى الله عز و جل فيخفّ مقتضى الموجود[1] الميل اى يخفّ حينئذٍ مقتضى الذى يكون ميله موجودا فإن كان هو الوجود خفّ مقتضاه من الطاعات لوجود ميله التام اليها و عدم ميل الماهية فى عكسه و انما بقى من ميلها لنفسها قدر ما يحفظ وجودها عن الاضمحلال و ليس لها منه استمداد و انما يستمدّ من دواعى الوجود و مطالبه و ان كان الموجود ميله هو الماهية خفّ مقتضاها من المعاصى لوجود ميلها التامّ اليها مع عدم ميل الوجود فى عكسها اذ لم يبق له من الميل الّا قدر ما يحفظ به نفسه عن الاضمحلال و ليس له منه استمداد و انما استمداده حينئذٍ من دواعى الماهية و مطالبها القبيحة.

قلت: و تدور **الكرتان على وجه الحركة الكونية فى الرزق تحت الحجاب الابيض بثلاث حركات حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق على التوالى و حركة الماهية الذاتية لمدد الحرمان على خلاف التوالى و الحركة الثالثة عرضية ففى حال الرزق تدُور الماهية بالحركة العرضيّة على التوالى و بالذاتية بالعكس و فى حال الحرمان يدور الوجود بالعرضيّة على خلاف التوالى و بالذاتية بالعكس.**

اقول **ايضا تدور الكرتان كرة الوجود و كرة الماهية بحركة ميل كل منهما على وجه الحركة الكونية لاستمدادهما منها فى الرزق كل واحد من نوع رزقه** فرزق **الوجود امداد وجوديّ كأنوار المعارف الالهية و المعانى العقلية و الصور العلمية و القوى الحيوانية كروح الشهوة و روح المدرج و روح القوّة و**

---

[1] (الوجود نسخة م ص)

كالأرزاق الجسمانية و رزق الماهية مدد عدميّ بمعنى ان اصله من المخلوق و ذلك كمدد الانكارات بعد البيان القطعى و الدعاوى الباطلة من الجهل المركب و الأوهام السجينية لأنّها من كتاب الفجّار (لفى خ‌ل) سجين و القوى النفسانية و الأرزاق المحرمة و ذلك هو ما قسّم لهما فقسّم للوجود و اعوانه ارزاقاً محتومة بمقتضى فطرته و ارزاقاً مشروطة بوجود قابليته بما امر به هو و اعوانه و قسم للماهية مدداً لها و لأعوانها بمقتضى قابليتها و مدداً بمقتضى اعمالها الصورية و صورها الوهمية و اوهامها الانكارية و ذلك تحت الحجاب الأبيض الذى هو ركن العرش الأيمن النورانى الاعلى الباطنى لأنه مصدر الأرزاق و هو على صراط مستقيم و يقتضى لذاته الخيرات و تختلف تعلّقاته باختلاف متعلقاتها و يجرى فيه قضاء السوء بسبب قابلية المتعلق السيّئ فيدور كل قابل منه على وجه استمداده منه مطلقا اى سواء كان القابل الوجود او الماهية بثلاث حركات حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق اى طلب الامداد و هو استمداده من وجه الحجاب الابيض على التوالى و حركة الماهية الذاتية لمدد الحرمان على وجه استمدادها على خلاف التوالى و الحركة الثالثة عرضية كما مرّ ففى حال الرزق باستمداد الوجود تدور حركة الماهية العرضية على التوالى لتبعية الوجود لغلبته لها فتتبعه و تدور بالذاتية على خلاف التوالى لمقتضى طبعها و فى حال الحرمان من الرزق المذكور سابقاً فى شىء من انواعه او فى فرد من نوع من انواعه تدور على خلاف التوالى لموافقة طبعها و يدور الوجود حينئذٍ اى حين كونه مغلوباً بحركة (بحركته خ‌ل) العرضية على خلاف التوالى لأنه تابع و على التوالى بحركته الذاتية بمقتضى طبعه كما مرّ و استمداد كل تابع حال التابعية من كسب المتبوع و فى هذه الدواعى و المطالب و الحركات من الطرفين اسرار يطول بذكر تفصيلها الكلام و الله سبحانه يرزق من يشاء بغير حساب و قد ذكرنا كثيراً منها فى هذا الشرح مفرّقاً فتفقده تجده فى محله و ذلك ما يترتب فى الخلق و الرزق و الحيوٰة و الممات و يتوقف بعض منها على بعض و ينشأ بعض من بعض كالشرعيات الوجودية و الوجودات الشرعية.

قلت : و تدور الكرتان على وجه الحركة الكونية تحت الحجاب الاخضر بثلاث حركات فى الموت حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالى و حركة الماهية الذاتية على التوالى و عرضيتهما على العكس .

اقول ان الكرتين اعنى الوجود و الماهية تدوران على وجه الحركة الكونية الذى هو مصدر مددهما و خزانة امدادهما تحت الحجاب الأخضر الذى هو اللوح المحفوظ و هو ركن العرش الأيسر الجسمانى الأعلى الباطنى عند موت كل كلىّ او جزئىّ او كل او جزء بثلاث حركات حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالى لأن الموت خلاف الحيوٰة و حركة الماهية الذاتية على التوالى لتوافق الماهية للموت فى الأصل العدمى و عرضيتهما اى عرضية حركة الوجود و الماهية على العكس فعرضية حركة الوجود على التوالى لمتابعتها لذاتية الماهية و عرضية حركة الماهية على خلاف التوالى لمتابعتها لذاتية الوجود .

قلت : و تدور الكرتان على وجه الحركة الكونية فى الحيوٰة تحت الحجاب الاصفر بثلاث حركات كل واحدة بعكسِها فى الموت فى الذاتية و العرضية .

اقول انّ الكرتين اعنى الوجود و الماهية تدوران فى كل كلىّ او جزئىّ او كل او جزء على وجه الحركة الكونية فى قبولهما منهما (منها خ ل) فى الحيوٰة التى هى ضدّ الموت تحت الحجاب الأصفر اى الركن الأيمن النورانىّ الأسفل الظاهرى من العرش و هو الروح من امر الله التى قال تعالى فى الاشارة الى ذكره و نفخت فيه من روحى بثلاث حركات كما مرّ فى نظائره فيدور الوجود على علته فى قبول الحيوٰة بحركته الذاتية عليها على التوالى و تدور الماهية عليها بعكس دوران الوجود عليها فى الذاتيات و العرضيات و هذا يعرف ممّا تقدّم .

قلت فكان للوجود و الماهية فى مراتب الوجود الاربعة التى بنى عليها العرش و تجلّى الرحمٰن بافعاله على العرش بها و هى الخلق و الرزق و الموت و الحيوٰة كما قال الله تعالى الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يُحييكم

اثنتاعشرة حركةً، ثمان ذاتيات و اربع عرضيات في عالم المعاني عالم الجبروت.

اقول هذا مجمل ما تقدّم ذكره من الاشارة الى الحركات الصادرة من الوجود و الماهية في قبول آثار مصادر الخلق و الرزق و الحيوٰة و الممات[١] و هو انّ الحركات الصادرة من الوجود و الماهية في تلقّيهما من المبدأ الفيّاض و قبولهما منه في الأركان الأربعة الخلق و الرزق و الموت و الحيوٰة اثنتاعشرة حركة في كل ركن من اركان الكون ثلاث حركات اثنتان ذاتيتان و واحدة عرضية و ذلك في كل ذرّة من ذرّاته فاذا نسبت هذه الأركان الى كل واحد من العوالم الثلاثة الجبروت و الملكوت و الملك و البرزخين اللذين بينهما اعني عالم الرقائق و عالم المثال اذ في كل واحد منهما خلق و رزق و موت و حيوٰة كان مجموع حركاتها[٢] في العوالم الخمسة ستين حركة و تفصيلُها ان لهما في خلق الجبروت اعني العقول ثلاث حركات و في رزقها ثلاث و في موتها ثلاث و في حيوٰتها ثلاث فهذه اثنتاعشرة حركة ثمان ذاتيات و اربع عرضيات و في خلق الملكوت اعني النفوس و رزقها و موتها و حيوٰتها اثنتاعشرة حركة كذلك و في خلق البرزخ بين هذين العالمين اعني عالم الرقائق و هي عالم الأرواح و رزقها و موتها و حيوٰتها اثنتى عشرة حركة كذلك و في خلق الملك اعني الأجسام و رزقها و موتها و حيوٰتها اثنتى عشر حركة كذلك و في خلق البرزخ بين الأجسام و النفوس و هو عالم المثال و رزقه و موته و حيوٰته اثنتى عشرة حركة فهذه ستّون حركة اربعون منها ذاتيات و عشرون منها عرضيات و هو معنى ما قلت:

و اثنتاعشرة حركة كذلك في عالم الصور عالم الملكوت و اثنتاعشرة كذلك في عالم الاجسام عالم الملك و في عالم الرقائق عالم الاظلة كذلك و في

---

[١] (و الممات و الحيوٰةنسخة . م . ص)

[٢] (حركاتهمانسخة . م . ص)

عالم الاشكال عالم المثال كذلك الّا ان عرضيتهما فی عالم الجبروت بالقوة و فی عالم الاظلة بالتّهيُّؤ و فی ما دون ذلك بالفعل فهذه ستون حركة للوجود و للماهية اربعون منها ذاتية و عشرون عرضيّة.

اقول و قد تقدّم بيان هذه[1] فی تفصيل الحركات بقی فيه بعض الألفاظ ربما يحتاج الناظر فيها الی بعض البيان و هی قولنا عالم الصور عالم الملكوت و المراد بالصور هنا الصور الجوهرية و هی المتقومة فی تعلّقها و وجودها بالمادة بخلاف الصورة المثالية فانها فی تعلقها لاتحتاج الی المادة و ان كانت فی وجودها تحتاج الی المادة فالصور الجوهرية ذوات قائمة بنفسها فی الظاهر يعنی انها متقومة بمادتها و صورتها و اما الصور المثالية فهی صفات و اظلة و اشعة للذوات قائمة بغيرها كما هو شأن الأظلةو قولنا الا ان عرضيتهما ای الوجود و الماهية فی عالم الجبروت بالقوة و فی عالم الأظلّة بالتهيؤ الخ ، معناه اذا نسبنا الی واحد منهما الحركة العرضية اذا كان تابعاً لضدّه لاتتحقق ای العرضية من واحد منهما فی الحسّ و التميّز بالفعل فی شیء من العالَمَيْن عالم الجبروت و عالم الأظلّة لشدّة بساطة عالم الجبروت فالمغايرة فيه خفيّة الّا انها فی الحقيقة منشأ للمغايرة الظاهرة فاذن هی عند التعبير عنها مغايرة بالقوة و فی عالم الأظلّة الذی هو عالم الأرواح و عالم النفوس بالتهيؤ يعنی متميزة تميّزاً اجمالياً ضمنيّا لأن المغايرة التی فی النفوس و الأرواح لم يتميز تميّزاً تفصيليّاً كما فی الأجسام فإنّ المغايرة فی الأجسام بالفعل ظاهرة متميزة فيكون تميّز الذاتية من العرضية بحسب ظهور المغايرة و خفائها.

قلت : ثمّ اعلم ان للوجود و للماهية باعتبار ذرّاتهما حركة دهريّة غير حركة الكل فكل ذرّة من الوجود تدور علی وجهها لا الی جهة و كل ذرّة من الماهية تدور علی وجهها لا الی جهة و كذلك نهايات كلّ منها و لكل ذرّة من كل منهما بالنسبة الی المجموع حكم فلك التدوير فی الحامل من الاسراع و

---

[1] (هذلنسخة . م . ص)

الابطاء و الاقامة و الرجوع و حكم المجموع فى الحاجة و الاستمداد و الكرويّة فكلّ متوجّه الى مبدئه واقِف بمسألته بباب ربّه لائذ فى فقره بجناب غناه.

اقول اريد انّ لكل واحد من الوجود و الماهية هذا الحكم اذا نسب الى ذرّة من ذرّاته من جزء او جزئيّ بالنسبة الى واحد منهما فإنّه كلى بالنسبة الى جزئياته و ذلك مثل وجود زيد بالنسبة الى عقله و نفسه و تعقله و علمه و وهمه و خياله و فكره و حيوٰته فإنّ كل واحد منها جزئيّ منه و باعتبارٍ جزء منه و من تلك الذرّات جزء الجزء و هكذا فاذا نسب وجوده الى واحد من تلك الذرّات بان لوحظ حاله معها و حالها معه كان له على ذلك الجزء حركة دهرية عقلية او روحية او نفسية او طبيعية او هبائية و هى حركة الكلى على جزئياته و الكل على اجزائه حركة تقوّميّة ركنيّة اذ الكل متقوم باجزائه و الكلى كذلك على الأصحّ و كذلك لكل ذرّة من ذرّاته حركة تدور بها على وجهها منه و هذا الوجه هو الذى يدور به على هذه الذرّة لأنّ الوجه هو باب الوجود الى تلك الذرّة و بابها اليه و كذلك الماهية بالنسبة الى ذرّاتها و هذه الحركات كلها دهرية و ذلك كدَوْرة الكل على الجزء و بالعكس و الشرط على المشروط و بالعكس و الصفة على الموصوف و بالعكس و الفعل على الفاعل و على المفعول و بالعكس و الكلى على الجزئى و بالعكس و كذلك كل منهما كنور النور و صفة الصفة و هكذا و بالعكس و المثل على نظيره و بالعكس و الضدّ على ضدّه و بالعكس و ما اشبه ذلك سبحانه[1] من ليس كمثله شيء و هو السميع البصير و لكل ذرّة من ذرّات الوجود و الماهية بالنسبة الى ما تنسب اليه حكم فلك التدوير الحامل للكوكب فى حامل فلك التدوير بالنسبة الى بادى الرأى فإنّه اذا توافقت الحركتان اسرع سير الكواكب و ذلك لأنّ الفلك الأعظم يدور الى ناحية المغرب و تداوير المتحيرة اعلاها يدور الى المشرق و اسفلها الى المغرب فاذا تلاقت حركات اعاليها فى نقطة اوجاتها مشرقة مع حركة الفلك المحدّد مغربة اقامت المتحيرة فى بادى رأى البصر لتعاكس الحركتين و هى الاقامة و اذا اخذت فى

---

[1] (سبحان نسخة.م.ص)

دورانها الى جهة المشرق بحركة تداويرها عرض لها الرجوع و الابطاء لأنّ الفلك يردها الى جهة المغرب و اذا اخذت في دورانها الى نقطة حضيضها او الى نقطة المغرب استقامت و اسرعت لموافقة حركتها لحركة الفلك الأعظم و هذا مثال حركات ذرّات كل من الوجود و الماهية اليه لأنّ حركة الذرّة و الجزء اذا كانت في نقطة اوجها و هو اعلى اطوار تشخّصها وقفت و اقامت لأنّها قد خرّت ساجدة بين يدى مُبدئها تعالى و اذا شرعت في التعين رجعت و ابطأت و اذا كانت في غاية عبوديتها او توجهت الى حكم محض تبعيتها استقامت و اسرعت لموافقتها لحكم جملتها و مجموعها و ايضاً لكل ذرّة من كل واحد من الوجود و الماهية حكم الكل في الحاجة الى الامداد و الى قيّوميّة علته في التقوّم و حكم الكروية في استدارتها لا الى جهة كالمجموع فكلٌ اى كل واحد من الوجود و الماهية و من ذرّاتهما و اجزائهما و جزئياتهما متوجهٌ الى مبدئه على الانفراد و الاجتماع اى متوجهٌ الى مبدئه و مبدأ مبدئه و مبدأ جملته و هكذا واقفٌ بمسألته بباب ربّه لائذٌ في فقره الى كل شيء مما اشرنا اليه بجناب غناه لأنه قائم بامره الفعلي قيام صدور و بامره المفعولي قيام تحقق اى قياماً ركنيّا.

قلت: ثم اعلم ان عرضيّة كل شيء مما ذكرنا هي جهة فقره الى ضده فعرضيّة الوجود جهة فقره الى الماهية في الظهور و عرضيتها جهة فقرها الى الوجود في التحقق فلهذا تتبع عرضيّة كل واحدٍ ذاتيّة الاخر.

اقول قد ذكرنا ان الوجود و الماهية و ذرّات كل واحد بالنسبة الى ذرّات الآخر لاينفكّ الشيء عن التركيب من ضدّين منهما بان يتركب بعض الأشياء من وجود و ماهية و بعض الأشياء من من جزئيهما و بعض الاشياء من ذرّتين منهما سواء كان المركب من جوهرين ام من جوهر و صورة ام من صورتين و ذكرنا ان المركّب مكلّف و ان كل مكلّف لاينفكّ في كل فعل او قول او عمل عن ثلاث حركات ذاتيتان و عرضية و هنا ذكرنا انّ عرضيّة كل واحد هي جهة فقره الى ضدّه فلهذا يدور على خلاف مقتضى ذاته فعرضيّة الوجود جهة فقره الى الماهية في الظهور لتوقف ظهوره في عالم الأكوان على الماهية لأنّها صورته و

لايقوم الشيء بدون صورته و عرضية الماهية جهة فقرها الى الوجود فى التحقق لتوقف تحققها فى الأكوان على الوجود و من ثَمّ تتبع عرضية كل واحد من الوجود و الماهية ذاتية الآخر لما بينهما من التلازم بحيث لايستغنى احدهما عن الآخر لأنه شرط له.

قلت: الفائدة الثانية عشرة **فى بيان ثبوت الاختيار، اعلم انّ الاختيار نشأ من ميل الوجود الى ما يناسبه و ميل الماهية الى ما يناسبها كما ذكرنا مراراً و هو ذاتى و فعلى فالاول هو استدارة الشيء بوجه افتقاره على قطب استغنائه اى ما يطلب منه الاستغناء و قد اشرنا الى هذا فيما سبق من حركته على قطبه و الثانى استدارته بآلاته على جهة قطبه لحاجته من احدهما.**

اقول **انّ الاختيار المنسوب الى المحدثين من المكلّفين اى مما يتوجه اليه التكليف لأن التكليف شرط صحّته الاختيار و هو اى التكليف شرط لصحّة الايجاد فلو لم يكن مختاراً لم يحسن تكليفه و لو لم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده و حيث دلّ النقل من الكتاب و السنّة بانّ كل شيء مكلّف و كل شيء يسبح بحمد الله الّا انّ مراتب تكاليفها مختلفة فكل شيء تكليفه بحسب تنبه العقل بنص الكتاب و السنّة فطلب بيانه فوجده كما نصّ عليه النقل و استدل بذلك على ثبوت الاختيار لكل موجود** و نشير **الى ذلك و هو انّه قد ثبت ان كل شيء مركب من وجود و ماهية و قد تقدّم ان هذا الكلام عبارة عن المادة و الصورة كما هو المذهب الحقّ و ان الوجود هو حقيقة الشيء من ربّه لأنه اثر فعله عز و جل و ان الماهية هى حقيقته من نفسه و ان كل واحد مخالف بحقيقته لحقيقة الآخر و انّ كلاً منهما لايستغنى فى بقائه عن المدد و انه لايطلب الاستمداد الّا من نوعه و انّهما فى الشيء المركب منهما غير متمازجين تمازج استهلاك و ان ميل كل منهما مخالف لميل الآخر و ان المركب منهما يحصل له الميلان المتعاكسان بواحد منهما يطلب و بالآخر يترك فحصل له الاختيار من حصول الميلين له المنسوبين اليه بواسطة جزئى ذاته فاذا امر بالصلوٰة مثلا مال اليها الوجود لأنّها من نوعه و طلب فعلها ليتقوى بها لأنّها صالحة لكونها مدداً له**

يحصل بها بقاؤه الّا انّها خلاف مدد الماهية و تضعف بفعلها فتميل الى تركها لأنّ ترك الصلوٰة من نوعها و تتقوى به و الميلان صدرا من الشيء من جزئى ذاته و هذا الاختيار لازم لكل مركب من الوجود و الماهية و كل مخلوق فهو مركب منهما لا فرق فى ذلك بين الانسان و الحيوان و النبات و الجماد و لذا قال الله تعالى هو الذى خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كل فى فلك يسبحون **اخبر عنهم بضمير العقلاء و لم يقل يسبحن او تسبح و قال تعالى** و ان من شيء الّا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم **و لم يقل تسبيحها و قال تعالى** أولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤا ظلاله عن اليمين و الشمآئل سُجّداً لله و هم داخرون **و لم يقل و هن داخراتٌ او و هى داخرةٌ فإن** قلتَ **انما استعمل ضمير العقلاء للتغليب** قلتُ **فلمَ لم يغلّب فى قوله** الى ما خلق الله **فإنّه لم يقل الى مَن خلق الله على انّه اتى بضمير العقلاء مع عدم من يغلب به كما قال تعالى** و هو الذى خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كل فى فلك يسبحون **لأنّهم مكلّفون و المكلّف يلزم ان يكون عاقلاً لما يكلّف به و ان كان كل شيء كان له عقل بحسبه قال تعالى** فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طآئعين **و لم تقولا**[1] **طائعة و بالجملة فحيث كان الوجود فى تنزّله بمراتبه بمنزلة شعاع السراج كلما قَرُبَ من السراج كان انور و كلما بَعُدَ من السراج كان اضعف نوراً و هو اى الوجود فى نفسه ادراك و فهم و شعور و ما اشبه ذلك من اسباب التكليف و شرايطه و كلما قَرُبَ من المبدأ قويت فيه جهات المدارك و كلما بَعُدَ من المبدأ ضعفت فيه تلك الجهات و التكليف يتعلق بالمكلّف بنسبة تلك الجهات و اقوى مراتب التكليف ما توجه الى الانسان لأنّ اقوى تلك الجهات ما وجدت فيه و اضعف مراتب التكليف ما توجه الى الجماد لأنّ اضعف تلك الجهات ما وجدت فيه و ما بينهما من العوالم تكليفه بنسبة قوة الجهات و ضعفها و هذا ظاهر لمن نظر ببصيرته طالباً للحق** ثمّ ان الميل المذكور من كل شيء

---

[1] (**و لم يقل** نسخة م.ص)

على قسمين: الأول الميل الذاتي و هو استدارة الشيء اى طلب الشيء بوجه افتقاره يعنى بميل افتقاره حال تكوّنه و حال استمراره فى بقائه على قطب استغنائه و هو امر الله الفعلى صاحب القيّوميّة له و امر الله المفعولى الحافظ له فيستغنى من فعل الله فى صدوره و قبوله للتكوين و من امر الله المفعولى الذى هو الماء المسمّى بالحقيقة المحمديّة فى بقائه و دوامه لتقوّم الشيء به تقوّماً ركنيّا اذ مادة كل شيء حصّة منه و هذا معنى قولى اى ما يطلب منه الاستغناء فإنّ كل شيء يطلب الاستغناء من امر الله كما فصّلنا و الثانى الميل الفعلى و هو استدارة الشيء بآلاته التى بها يعمل و يتسبب على جهة قطبه يعنى قطب استدارته و هذه الجهة التى يدور عليها بآلاته هى آثار ذلك القطب فإنّ هذا القطب الذى هو امر الله الفعلى و امر الله المفعولى كما ذكرنا يتلقى الشيء من آثاره و بها تقوّمه صدوراً و تحققا و قولى لحاجته من احدهما، اريد به انّه انما يميل لفقره و حاجته الى الاستمداد فإن كان المستمدّ اعنى الوجود او الماهية استمدّ من نوعه كما لو استمدّ الوجود من الطاعات و الماهية من المعاصى قوى و غلب الآخر و استولى عليه و ان لم يستمد من نوعه و انما تبع المستمدّ من نوعه ضعف و غلبه الآخر و استولى عليه لأنه انما ينتفع بمتابعته لضدّه فى حفظ اصل نفسه و لهذا يتخلق باخلاقه و يتصف بصفاته و يتابعه فى مطالبه فله من مدد متبوعه مدد عرضى و هو جزء من سبعين جزء[1] لأنّ ميله مع متبوعه عرضى فعلى ناقص فى اصل اقتضائه للمدد و انما تمّ اقتضاؤه بجزء من سبعين من الصفة (صفة خ ل) متبوعه بفضل ميله الذاتى و هذا الفضل شعاع من الميل الذاتى فاستفاد من كل تابعيته حفظ اصل نفسه عن الفناء و التلاشى.

قلت و حيث كان للشيء ميلان متعاكسان يكتفى بمتعلّق احدهما جاء الاختيار فهو ان شاء فعل و ان شاء ترك هذا فى الميل الفعلى و امّا الميل الذّاتى فهو مختار فى كل واحدٍ من شِقَّيْه اى مختار فى ميل الوجود نفسه الى ما يقتضيه

---

[1] (جزءاً نسخة . م . ص)

و فى ميل الماهية نفسها الى ما تقتضيه.

اقول لمّا كان للشيء ميلان متعاكسان ميل من وجوده الى انواع الخيرات و الطاعات و ميل من ماهيته بعكس ميل الوجود يعنى الى الشرور و المعاصى يكتفى بمتعلق احدهما يعنى ان الشيء المركب منهما و هو المكلّف يكتفى فى سدّ فاقته و بقائه بمتعلق احدهما من الطاعات او المعاصى على الانفراد او على التعاقب لأنّ متعلق كل[1] منهما عام لكل ما يحتاج اليه بحيث لايحتاج فى طلب الطاعات و الخيرات الى شيء لايوجد فى متعلق ميل الوجود الّا فى متعلق ميل الماهية و فى طلب المعاصى و الشرور لايحتاج الى شيء لايوجد فى متعلق ميل الماهية الّا فى متعلق ميل الوجود بل كل شأن من شؤون احدهما يوجد فى متعلق ميله لأنه سبحانه خلق جميع ما خلق لعباده صالحاً لأحد السلطانين و اليه الاشارة بقوله تعالى انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم ايّهم احسن عملا و لمّا كان له الميلان المتعاكسان كما سمعت جاء الاختيار اى ثبت له الاختيار بمعنى انه ان شاء فعل باحد الميلين و ان شاء ترك بالميل الآخر و قولى يكتفى بمتعلق احدهما ، جملة فعلية وقعت صفة لقولنا ميلان و لو جعلتها حاليةً جاز على بعد و هذا الكلام بيان للميلين الفعليين و اما الميلان الذاتيان لهما فالشيء المركب من المائلين الوجود و الماهية مختار فيهما بمعنى ان ميل كل بذاته الى قطب استغنائه بقابليته عن اختيار مساوق لكونه و هذا المعنى من اسرار القدر التى تسافلت عنها افهام الفحول من العلماء و وفق (و وقف خ ل) لها من سبقت له العناية و الله يرزق من يشاء بغير حساب فإنّ الشيء مختار فى ميل كل من شقَّيْه الوجود و الماهية فيميل وجوده الى الطاعات باختيار الشيء لحصول ميل ضدّه عنده و باختيار الوجود نفسه لحصول ميل ضدّه معه و تميل ماهيته الى المعاصى باختيار[2] الماهية نفسها لحصول ميل ضدّها معها كل الى ما يقتضيه و ميل الجزء

---

[1] (كل واحد نسخة . م . ص)

[2] (باختيار الشيء لحصول ميل ضده عنده و باختيار نسخة . م . ص)

باختياره ايضا لحصول الموجب للاختيار و هو وجود الضدّ فإنّ الشيء انما كان مختاراً لتقوّمه بتركّبه من الضدّين [١] كذلك يعني انما كان مختاراً لتقوّمه في نفسه بانضمام ضدّه اليه كما تقدّم من انّ كل واحد من الوجود و الماهية يعتبر في وجوده و تحققه وجود الآخر اذ كل ممكن زوج تركيبي و كل منهما ممكن فالشيء مركب منهما و الوجود مادته نفسه و صورته انضمام الماهية اليه و الماهية مادتها نفسها و صورتها ضمّ الوجود اليها فكما كان الشيء مختاراً لتركّبه من الضدّين المائلين على التعاكس كذلك جزؤه كان مختاراً لتركّبه من نفسه و انضمام ضدّه اليه و هما المائلان على التعاكس.

قلت و بيان ذلك ان الوجود لايشتهي الّا النّور و لايشتهي لذاته الظّلمة و ان اشتهاها بالعرض و الاعتياد الذي هو عرضي و لايمكن في ذاته من حيث صدوره بفعل الله اَنْ يشاء الظلمة لانها جهة الماهية منه فلايمكن ان يشاء الّا يشاء ما يشاؤه اذ المشية واحدة فلاتنبعث حيث لاتنبعث و كذا الكلام في الماهية نفسها من حيث هي.

اقول هذا بيان لنفس الميل بأن اصل منشأه الشهوة و طلب الملايم و هو المراد بالاستمداد من النوع كما مرّ لأنّ الميل الذاتي لايكون من الشيء لما ينافي (ينافر خ ل) طبيعته فلذا قلنا ان الوجود لايشتهي الّا النور و كذا الماهية و اما اذا مال الوجود الى الظلمة في حال كونه مغلوباً فإنّه ميل بالعرض و الاعتبار الذي هو بالعرض لا بالذات الذي هو شأن صدوره بفعل الله فإنّه لايشتهي لذاته عنه الّا النور فاذا كان كذلك لايشتهي من ذاته الظلمة اذ لايمكن ان يشاء من ذاته عدم مشيته لما يشاء من ذاته فإنّه اذا كان يشاء من ذاته النور لايشاء عدمه اذ يلزم ان يشاء ما لايشاء لأنّ المشية واحدة فلاتنبعث لغير موجب انبعاثها لأنه (لانّها خ ل) ضدّ فيكون انبعاثه بموجب عدم انبعاثه و هو محال و اما بالعرض فلا بأس به كما قلنا و كذا الكلام في الماهية.

---

[١] (الضدّين و احد الضدّين نسخة. م. ص)

قلت و لايُظن انّ هذا منافٍ لما نذكره من انه لايكون شيء من شيء الّا باختيار و لا جبر فى جميع الاشياء لا لَهَا و لا منها لأن الوجود لا شيئيّة له الّا فى الماهيّة و الماهيّة لا شيئيّة لها الّا بالوجود و ما ليس له فى حقيقته بكل اعتبار الّا جهة واحدة لايمكن فيه تعدّد مَيْل او اختلاف انبعاث و ليس هذا جبراً لأن الجبر اَنْ يميل الشيء غيره على خلاف مقتضى ذاته او بغير ميل ذاته و هذا بمَيْلِ ذاته فليس جبراً فهو اختيارٌ اذ لا واسطةَ بينهما.

اقول لاتظنّ انّ هذا و هو انّ كل واحد من الوجود و الماهية اذا كان مغلوباً يكون له ميل عرضى الى خلاف ما يقتضيه ذاته فإنّه اذا كان مغلوباً فهو مجبور على خلاف ما يقتضيه و لايراد من الجبر غير هذا فلايكون منافياً لما تذكرونه بعد هذا من انّه لايكون شيء من شيء اى لايصدر من شيء حركة او سكون فى غيبه او فى شهادته الا باختيار منه و ان جميع الأشياء من الناطق و الصامت و الحيوان او النبات او الجماد من الذوات او الصفات لا جبر فيها، لا لها اى لايجبرها غيرها و لا منها اى و لاتجبر غيرها لما سنبيّنه من ان ما ترونه فى كون الشيء يسلك به غيره غير ما يكون من شأنه مثلاً اذا رميت الحجر الى جهة العلو فإنّ صعود الحجر بغير اختياره اذ شأنه النزول و لانريد بالجبر الّا هذا و ليس هذا جبراً لأنّ الرامى للحجر ليس قاسراً له و انما هو معين له لأنّ فى الحجر امكاناً ناقصاً للصعود فكان دفع الرامى له الى جهة العلو متمّماً لما يمكن منه كما يأتى و مضى بعض الاشارة الى هذا فراجع و ايضاً انما قلنا انّ الوجود لايشتهى الّا النور و ان مال مع الماهية فى فعلها للظلمة ليس لذاته و انما هو ميل عرضى لأنّ الوجود فى ذاته بسيط لا شيئية له و لا تحقق من حيث نفسه الا فى الماهية التى لاتشتهى الّا الظلمة و ذلك لأنه لما كان فى ذاته بسيطاً لأنه نور و به[1] امتنع تعدد ميله من ذاته و انما يميل الى النور خاصة الذى هو من نوعه و اما اعتبار شيئيته من نفسه ليلزم تعدده فى ذاته فيتعدد ميله فيميل الى الظلمة كما يميل الى النور فلأنّ

---

[1] (لأنه نور ربّه نسخة.م.ص)

ملاحظة شيئيته هى ملاحظة ضدّه اعنى الماهية اذ لا شيئية لـه الّا بالماهيـة [1] التـى ميلها عكس ميله فليس فيه لذاته تعدد فلايميل الى الظلمة بذاته قطّ و اما انضمام الماهية اليه الذى قلنا انه صورته التى يتقوم بها فحاصل ميله انما هو الى الظلمة اذ ليس الانضمام جزءاً لذاتـه مـن جهـة محدثـه و كـذلك الماهيـة لاتشـتهى النـور لبساطة ذاتها فلايكون لها ميلان ذاتيان و اما شيئيتها من ربها ليس الا ضم الوجود اليها و ميله الى النور فليس ذات احدهما مركبة لأن التركيب المعتبر فى كلٍ ممكن بحيث تكونُ (ذاته خ‌ل) مركّبة انما هو فى الشيء الممكن لا فى اجزائه و اما فيما كان حصّة من مركّب كحصة الحيوان للانسان فهى مركب و يجوز ان يكون له ميلان فإنّ الحيوان جسم متحرك بالارادة فللحصّة منه ميل الجسمية و ميل التحرّك بالارادة الذى هو الفصل الاضافى و ما كان حصّة من بسيط فليس له الا ميل واحد كالحصّة من الوجود و الماهية و الفارق بينهما ان البسيط هو الذى لايظهر الا مع انضمام فصل و الحصّة المأخوذة منه كذلك و المركب هو الموجود قبل اخذ الحصة كالخشب فإنّه موجود قبل حصّة السرير و كالحيوان فى مثالنا و المايز بين الحصتين انّ المأخوذ من نفس المادة بسيط له ميل واحد و هذا لايدخل فى الأكوان الّا مع صورته التى هى فصله و المأخوذ من المادة و الصورة النوعيتين مركب له ميلان فافهم و قولى لأنّ الجبر ان يميل الخ ، هو ما قلت لك ان الجبر اَنْ يميل المجبر المجبور الى غير ما يمكن فى ذاته لا بالفعل و لا بالقوة و امّا اذا ماله بما فى قوته فهو مما يمكن فى ذاته الّا انّه ناقص لايقتضى الميل بدون معين و المجبر متمم لنقصه فعلى هذا لايمكن الاجبار اصلا و انما (انما الممكن خ‌ل) القلب لحقيقته ثمّ بعد القلب يقتضى الميل بنفسه او بمتمم و القلب ايضاً لايكون الّا فيما يمكن كذلك فالاجبار فى الحقيقة اى الاجبار الحقيقى ممتنع فافهم و يأتى تمام هذا الكلام.

قلت الّا انه يقال عليه انه جزء اختيار لأن المعروف من الاختيار هو الميل

---

[1] (الّا بانضمام الماهية نسخة [illegible])

الی جهتین مختلفتین لداعیین مختلفین عن الارادة المرکّبة من ذلك الشیء المرکب فهذا الاختیارُ هو الاختیار الناقص و نظیره المعنی الذی فی الحرف فإنّه اذا ضُمَّ اِلَی غیره تَمَّ المعنی و لا یقال ان هذا هو اختیار الواجب لبساطة ذاته فلیس له الّا اختیار جهة کما قاله کثیرون من ان وحدة مشیته ینافی الاختیار و امّا امر ان شاء فعل و ان شاء ترك فحکم راجع الی الممکن من حیث هو.

اقول قولی الّا انه یقال علیه الخ ، ارید به انّ کون اختیار الوجود او الماهیة متحققا مع انه لیس له میلان یمکن ان یقال علیه انه جزء اختیار و یراد من جزء اختیار انه اختیار ناقص لأنّه[1] احد شقی الاختیار فإنّ احد شقی الاختیار موجب لأنّ المعروف من الاختیار عند الاطلاق هو المیل الی جهتین مختلفتین بمیلین مختلفین لداعیین مختلفین عن الارادة المرکّبة الاختیاریة لأنّها مرکّبة من ارادتین علی التعاقب منبعثین من ذلك الشیء المرکب و لیس المعروف من الاختیار عند الاطلاق المیل الطبیعیّ الجبلّیّ لیمکن ان یراد من جزء الاختیار احد میلی شقی المرکّب لأنّ هذا علی الظاهر من نوع الایجاب بل معناه یرجع الی الاختیار الناقص و المراد بهذا النقص ملازمة المائل لشیء واحد غالباً لضعف اعتبار میل الجهة الضدّیّة حتی یضمّ الیه الضدّ کما فی الشیء المرکّب و نظیره المعنی الذی فی الحرف فإنّه معنی ناقص و لهذا قیل الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره و مثله قول امیر المؤمنین علیه السلام لأبی اسود الدؤلی و الحرف ما دلّ علی معنی لیس باسم و لا فعل ، فاذا ضمّ الی ذلك المعنی معنی آخر فإنّ المعنی حینئذٍ یتمّ و لایقال انّ هذا یعنی جزء الاختیار هو اختیار الواجب تعالی لکمال بساطته سبحانه فلیس له الّا میل واحد فلیس (لَهُ خ ل) الّا اختیار جهة واحدة لأنّ التعدد یلزم منه الترکیب کما قاله کثیرون مثل الملّا صدرا و داماده الملّا محسن[2] فی الوافی و هو عبارة عبدالرزاق الکاشی فی شرح فصوص

---

[1] (لانه نسخة . م . ص)

[2] (الملّا محسن کما صرّح به نسخة . م . ص)

ابن عربى من انّ وحدة مشيته تنافى الاختيار لأنّ المشية نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و العلم و المعلوم [1] انت و احوالك و اما حكم ان شاء فعل و ان شاء ترك فحكم راجع الى الممكن من حيث هو بمعنى ان ايّ الطرفين وقع فهو الذى عليه الممكن فى نفس الأمر نقلت بعض كلامه فى الوافى بالمعنى و صرّح الملّا صدرا فى كتبه منها شواهد الربوبية انّ الاختيار الذى يوصف به الواجب و ينسب اليه هو القصد الى الفعل و الرضا به لا انّه ان شاء فعل و ان شاء ترك حتى ان الملّا محسن (ره) فى الوافى قال فليس للحق الّا وجه واحد و هو الذى يليق لشأن الحق سبحانه و هذا كله غلط بل هو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك و لايلزم من هذا تغيّر علمه كما توهموا لأنه يعلم انّ هذا يكون متحركاً ان شاء ذلك و يكون ساكناً ان شاءه فاذا غيّر شيئا غيّر ما علم انه يغيّر الى ما علم فلايلزم تغيّر علمه تعالى و انما يلزم ثبات علمه.

قلت: لأن هذا باطل و ذلك لأن الاختيار المنسوب الى كل ممكن بحيث ان شاء فعل و ان شاء ترك فانّما ذلك لأن كلّ اثرٍ مشابهٌ لصفة مؤثّره و هو ما فى المشيّة فى نفسها اذ جميع ما يمكن ان ينسب الى الممكن من فعل او انفعال او اضافة او غير ذلك صفة لذات ذلك الممكن فما لايمكن فى ذاته لايمكن ان يكون منه او ينسب اليه بكلّ اعتبارٍ و لايمكن فى ذاته الّا ما يمكن فى المشيّة و لايمكن فى المشيّة الّا ما يمكن فى العلم و هو الذات الحق سبحانه و تعالى فاختيار الممكن اثر لاختيار المشية و اختيار المشية اثَرٌ لاختيار الواجب.

اقول قولى لأنّ هذا باطل ، اريد به ان الاختيار الجزئى الذى فى البسيط الممكن كالوجود ليس كاختيار الواجب لشدّة بساطته لأنّ هذا اى نسبة اختيار الواجب تعالى الى الجزئى باطل من جهة انّ الاختيار التام الذى فى الممكن الكلى المركب انما هو اثر لاختيار فعل الله اعنى المشية لأنّ جميع هيئات الممكن و صفاته الذاتية بل و الفعلية اثر هيئات المشية التى هى فعل الله لما

[1] (تابعة للمعلوم و المعلوم نسخة. م. ص)

تقرّر من انّ كل اثر يشابه صفة مؤثره التى هى مبدأ تأثيره و ذلك هو ما فى المشية فى نفسها اى هو ما اختص بالمشية فى نفسها من صفاته الفعلية و من آثار صفاتها الذاتية المنفصلة اعنى عنواناتها التى هى ذوات تلك الآثار اذ جميع ما يمكن فى الممكن و ينسب اليه من فعل الذى هو آية فعل مؤثره و انفعال الذى هو آية قابلية الأثر للتأثير و اضافة التى هى آية التقييد و التشخص كلها و اشباهها صفات ذلك الشيء و قولى صفة لذات ذلك الممكن ، اريد (به خ‌ل) انّ هذه صفات لذاته فى الجملة بمعنى انّها مشابهة لما منه او به او له او عنه لا انّها صفات لمحض ذاته بل لما ينسب الى جهة ذاته فالمشابه لما منه كالدواعى و ميولات وجوده و ماهيته فانها مشابهة لوجوده او ماهيته لأنّها جهة فقره من احدى حقيقتيه حقيقته من ربّه كالوجود او حقيقته من نفسه كالماهية و المشابه لما به كالنسب و الاضافات كالعلم الاشراقى مثل علمه بزيد عند حضوره اذ هذه النسبة انما تحصل بحصول زيد و تذهب بذهابه فهى فى الحقيقة ما حصل به من العلم بزيد مما انكشف له منه و المشابه لما له كالأعمال الصادرة منه فانّها مشابهة لما له لأنّها من مشخصات ذاته و المشابه لما عنه كالافعال الاختيارية فانها مشابهة لما عنه كاِرادته و ميولاته و بالجملة فالمراد بالمشابهة للذات المشابهة لما ينسب اليها بوجه لأنّ الآثار صفة للافعال و انما نمنع من قول انّ الآثار صفة للذات حذراً من ان تتوهم ان الآثار راجعة الى الذات و منتهية اليها و هى انما تنتهى الى الأفعال و الأفعال الى انفسها التى هى مباديها مع انّها اى الآثار و الأفعال يقال عليها انّها صفات الفاعل الّا انها صفات اشراقية و هى فى الحقيقة حدود للأغيار لا للذات (للذوات خ‌ل) و اذا اردت ان تفهم هذا المعنى فافهم قول الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه ، فافهم معنى غيوره تحديد لما سواه فإنّ قولك انه تعالى ليس بجسم مثلاً ان هذه الصفة السلبية صفة غيره و تحديد للجسم و الحاصل انه لايمكن فى ذات الممكن بل و لا فيما ينسب اليه الا ما يمكن فى المشية اى يصحّ عنها اذ كل ما لايكون ممكناً كالواجب لايصحّ فى الممكن و لا عنه و لا به و لا له و لا منه و

كل ممكن فهو بالمشية او عنها فيكون مشابهاً لصفة المشية على نحو ما ذكرنا في الممكن بالنسبة الى ما ينسب اليه و لا يمكن فى المشية الّا ما يمكن فى العلم الذى هو [١] الذات الحق تعالى و معنى الامكان فى المشية الامكان الراجح و الامكان المعبّر عنه فى الذات الحق فهو حكاية التعريف حيث قيل يمكن فى حق الحق و يمكن فى حق الواجب تعالى فصحّ التعبير بالامكان اجراء للعبارة على نمط واحد و الّا فلايصحّ استعمال الامكان فى حق الواجب تعالى حتى الامكان بالمعنى العام اعنى سلب الضرورة من الطرف المخالف فإنّ هذه و امثالها حدود الحوادث حتى الوجوب المعروف و لكن لا مناص عن التعبير به لأن الحادث لايقدر الّا على ما هو من نوعه و المعنى فى قولنا الّا ما يمكن فى العلم اى ما يصحّ يعنى يجب و معنى كون المشية مشابهة لصفة الحق تعالى على نحو ما ذكرنا فى الممكن فاذا فهمت ذلك فى حق الممكن فاعلم انه آية و دليل على التعبير فى التعريف لعنوان الواجب الحق المسمّى بمقاماته و علاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكان قال عليه السلام:

اعتصام الورى بمغفرتك   عجز الواصفون عن صفتك
تبْ علينا فانّنا بشر   ماعرفناك حق معرفتك

و الحاصل اختيار الممكن اثر اختيار المشية لأنه اثر احداثها له على قابليته و اختيار المشية اثر اختيار الواجب لأنّها اثر احداثه تعالى لها بها حين شاء بها ما شاء من خلقه و لله المثل الأعلى و قال الصادق عليه السلام فى الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء على ما رواه الشيخ فى المصباح: بدت قدرتك يا الهى و لم تبد هيئة يا سيدى فشبّهوك و اتخذوا بعض آياتك اربابا يا الهى فمن ثَمّ لم يعرفوك الدعاء ، و الى ما ذكرنا من الترتيب الاشارة بقوله تعالى فجعلناه سميعاً بصيرا و هو القائل عز و جل فى كتابه فى وصف نفسه [٢] و انه هو السميع

---

[١] (ذات نسخة . م . ص)

[٢] (فى وصفه نفسه لعباده نسخة . م . ص)

البصير فافهم.

قلت: فإن قيل هل يعلم فى الازل زيداً فى الحدوث انه حيوان ناطق ام لا فإن كان يعلم ذلك لم يجز الّا يخلقه او يخلقَهُ فرساً و الّا انقلب علمه جهلاً و ان لم يعلم لزم الجهل بما سيكون و هو باطل بالضرورة فوجب انّه يعلم انّه حيوانٌ ناطق و المشية صفة تابعة للعلم فيجب ان يخلقه كذلك و لايمكن فى حقّه غير ذلك و ان كان زيد فى نفسه من حيث هو ممكناً فى حقه التغيير.

اقول هذا السؤال هو الذى ادخلهم فى الخطاء حتى قالوا بما يلزمهم القول بالايجاب كما سمعت من قولهم انه ليس للحق تعالى الّا وجه واحد و ان الاختيار المنسوب اليه تعالى تنافيه وحدة المشية لأن المشية نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم انت و احوالك كما نقلناه من الملّا محسن فى الوافى و هو كلام عبدالرزاق فى شرح الفصوص و مرادهم ما افادهم امامهم مميت‌الدين من ان علمه تعالى مستفاد من المعلوم حتى انه فى الوافى نقله ثمّ اعترض على نفسه بأنّ هذا يلزم منه الافتقار فى علمه الى الغير ثمّ اجاب بتوجيه هذا الكلام و ردّه ثمّ بعد الردّ بقليل قال به فى قوله السابق و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم انت و احوالك و تحرير شبهتهم انه تعالى عالم فى الأزل بانّ زيداً حيوان ناطق فلو لم يخلقه اصلاً او يخلقه[1] فرساً حيواناً صاهلاً انقلب على جهله[2] لعدم مطابقته و لو لم يعلم به فى الأزل لزم كونه جاهلاً لعدم علمه بما سيكون قبل ان يكون و كلا الفرضين باطل و هذا ظاهر فوجب ان يكون عالماً بأنّ زيداً حيوان ناطق فيجب ان يخلقه كما علمه لأنّ فعله كذلك من اثر مشيته لذلك و مشيته من علمه و عند خصوص اتباع ابن‌عربى و علمه من المعلوم حصلت لهم هذه لأنّ المعلوم يعطى العالم العلم به فعلمه مستفاد من المعلوم و اما جواز كون الممكن فى نفسه قابلاً للشىء و نقيضه فامر راجع الى تجويز العقل

---

[1] (خلقه نسخة م.ص)

[2] (انقلب علمه جهلاً نسخة م.ص)

بكون الممكن قابلاً للشيء و نقيضه و اىّ الأمرين وقع عليه الممكن فهو ما هو عليه فى نفس الأمر لا غيره هذا فى الجملة تحرير شبهتهم و ما يتفرع عليها و الجواب عن هذه بحيث يرتفع عمن قال بها اذا كان طالباً (للحق خ ل) منصفاً يتوقف على تطويل بتقديم مقدمات و ايراد شبهات تعارض شبهتهم حتى تنسلّ من القلوب التى اشربت حبّ هذه الأوهام و قد ذكرنا كثيراً[١] فى شرح رسالة العلم للملّا محسن من ارادها طلبها الّا انّا نذكر شيئاً يكفى العارف المنصف اذا ساعده التوفيق.

قلت: قلنا هو سبحانه يَعْلم ما يكون و ما يشاء ان يغيّر الى ما شاء فكلّ طورٍ يمكن ان يكونَ الممكن عليه فهو يعلمه و كل احتمال فيما يشاء فهو يعلمه و يعلم ما يكون مما يكون حين يشاء كيف يَشاء فاذا علم زيداً انّه سيكون حيواناً ناطقاً فهو فى علمه و اذا شاء ان يغيّر الى ما يَشاء فهو فى علمه فاذا اراد غيّر ما يشاء كيف يشاء و فى كلّ تغييرٍ و تقريرٍ و محوٍ و اثباتٍ فهو مطابقٌ لِمٰا هُوَ عليه فى علمه فتغيير ما علم اذاً تقريرٌ لما علم لأنه شاء ما علم فاذا شاء تغييره كان شائياً لما علم سبحانه سبحانه لا يقدر الواصفون وصفه.

اقول و الاشارة الى الجواب انه يعلم ما يكون و يعلم ما يشاء ان يغيّره الى ما شاء قبل ان يكون او (و خ ل) بعد ان يكون و امّا تغيير ما علم انه يكون قبل ان يكون هو عنده سبحانه من نوع التغيير[٢] ما علم انه يغيّره بعد ان يكون لأنه تعالى اذا علم انه يغيّر ما علم انه يكون قبل ان يكون كان معنى كونه الذى علم تغييره انّه يتحقق فى رتبة او رتبتين مثلاً من مراتب اكوانه و انه يغيّره بعد ذلك كما لو علم تحقق معناه فى العقول ثم يغيّره بعد ذلك او فى العقول و النفوس ثم يغيّره الى ما شاء من حكم قوله يمحو الله ما يشآء و يثبت و هكذا و ليس معناه انه علم انه يكون و انه يغيره قبل ان يكون لأنّ هذا مستحيل اذ ليس علمه زمانيا و ليس

---

[١] (كثيرا منها نسخة. م. ص)

[٢] (تغيير نسخة. م. ص)

فيه استقبال كما قال عليه السلام ليس عند ربك زمان و انما تعلق علمه بكونه حين كان في وقت وجوده و مكان حدوده قبل ان يكون عند الخلق و عند نفس المكوّن لأنّ الكون و التحقق عند الخلق فيما سيكون مستقبل فاذا وقع في وقته الخاص به في مكان تكوّنه انتهى الاستقبال و الانتظار عند ساير الخلائق و عند نفس المكوّن و ليس عند الله عز و جل انتظار و لا استقبال فيتعلق (يتعلق خ ل) علمه بكونه حين كونه لا قبل كونه و ان كان عند الخلق قبل كونه فاذا علم انه يكون فمعناه انه تعالى علم انه كان فلايصحّ ان يقال علم انه سيكون و علم تغييره قبل ان يكون الّا على معنى كونه في بعض مراتب وجوداته و علم تغييره في غير ذلك البعض هذا حكم الكون و اما الامكان فإنّ الشيء عند الله يمكن فيه ما لايتناهى من الأكوان فاذا البسه كوناً منها بقيت ساير اكوانه الغير المتناهية في امكاناتها من مشيته تعالى و ازمّتها بيده ما شاء منها كان و ما لم يشأ لم يكن و العلم بها اشراقي سواء كان امكانيّاً ام كونيّا اما الامكاني فقد تعلق بها ازلاً ابداً و احصاها عددا و اما الكوني فهو ما كان منها لا غير سواء استمر ام غيّر فإنّه عز و جل لايفقد شيئاً من ملكه من المكان الذي اقامه فيه و وقته الذي كوّنه فيه و الحاصل ان كل شيء فقد احصاه في كتبه و هو عالم بما يمكن فيها و بما يكون منها و بما يغيّره بعد كونه و بما يغيّره اذا شاء كيف يشاء فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه سبحانه ففي علمه ما كوّن و في علمه ما غيّر و في علمه ما لاغيّر[1] و ما لايكوّن و في علمه ان يغيّر ما لم يغير و ما لايغيّر اذا شاء ذلك كيف شاء فاذا علم زيداً انه سيكون حيواناً ناطقاً فهو ما في علمه لأنه كان عنده و ان لم يكن عند نفسه و لا عند احد من خلقه لأنه تعالى لاينتظر شيئاً من ملكه و اذا شاء ان يغيّره الى ما شاء فهو اي التغيير في علمه لأنه كان في ملكه اذ ليس معه استقبال فاذا كان ما في كون علمه[2] زيد حيواناً ناطقاً في عالم الأجسام و اراد

---

[1] (لايغيّر نسخة. م. ص)

[2] (في علمه كون نسخة. م. ص)

تغييره فهو فى ملكه ان شاء جعله صاهلاً مثلا قبل وقت كونه ناطقاً او بعده او فى حال كونه ناطقاً بان يجعل ظاهره ناطقاً و باطنه صاهلاً او ناهقاً او نابحا فكل ذلك من ملكه الذى لم يكن منتظراً لشيء منه فهو تعالى مختار فى صنعه بكل معنى للاختيار و لم يتجدد له شيء لما قلنا من ان كل محتمل ففى علمه بما يمكن لها يلبس منها ما شاء من ملابس اكوانها فهو لم يفقد شيئاً من ملكه فكل ما يحتمل و يمكن فيما يشاء فهو يعلمه و يفعله بعلمه و يعلم ما يكون فى بقائه و استمراره كما اجّل له و فى تغييره حين انتهى اجل بقائه مما يكون حين يشاء كيف يشاء و فى كل تغيير فهو فى علمه و عن علمه و فى كل تقرير فهو فى علمه و عن علمه و فى كل محو و اثبات ففى علمه و عن علمه فكل شيء فهو من علمه الى علمه و كل شيء فهو مطابق لما هو عليه فى علمه فتغيّر[1] ما علم اذاً تقرير لما علم لأنه علم ان اجل ما علم قد انقضى و ان انقضى يكون منتهياً الى ما يقتضيه حاله من علمه تعالى فاذا غيّره فقد سبق علمه بتغييره فتغييره ما علم تقرير لما علم و هو معنى قولى لأنه شاء ما علم فاذا شاء ما علم تغييره كان شائياً لما علم سبحانه و تعالى عما نسبوه اليه من عدم الاختيار و التصرف فى ملكه متى شاء كيف يشاء و سبحانه لا يقدر الواصفون وصفه سبحان ربك ربّ العزّة عما يصفون تسبيحاً عظيماً و تعالى علوّاً كبيرا.

قلت و ذلك لأن جميع ما يمكن فى حقّ الممكن فانما هو من مشيته و ما فى مشيته فى علمه فاذا علم ان زيداً يكون فى الوقت المخصوص فى المكان المخصوص ثم انتقل زيد عن المكان كانت الحالة الاولى فى علمه و الحالة الثانية فى علمه من غير تغيير بل هو الثبات الّا انه فى كونه فى المكان الاوّل هو فى علمه فى المكانين فاذا كان فى الاول وقع غيبه على شهادته فاذا انتقل الى الثانى فارقت شهادته غيبه و وقع غيب الثانى على شهادته بغير تغيير فى العلم على الحالين و انما تغير زيد بتغيّره.

---

[1] (فتغيير نسخة. م. ص)

اقول هذا تكرير للبيان مرّة بعد اخرى و هو ان جميع ما يمكن في حق الممكن فانّما هو من مشيته و ان كان ذلك بقابلية الممكن لأنّ اقتضاء القابلية لايكون موجباً للايجاد و انما هو استعداد لقبول المقبول و المقبول من افاضة الفاعل كرماً و جوداً اذ لايجب عليه شيء و كل ما يقع على الممكن من آثار مشيته و اما تغيّرها الى الخير و الشر فمن القابلية و ما يمكن ان يصدر من المشية فهو في علمه الامكاني او الذاتي الذي هو الله عز و جل اما الامكاني فظاهر و اما الذاتي فلا بدّ من ارتكاب المجاز ليعود الى الامكان بتقدير التعلق و الوقوع الذي هو المعنى الفعلي او بارادة العنوان الذي هو المقامات و العلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان و الحاصل اذا كان الممكن في حالة ثمّ تغير الى اخرى ففي علمه الحالة الأولى و الثانية من غير تغيير بل هو الثبات اني اذا علمت بأنك الآن هنا و بعد ساعة تنتقل الى المكان الآخر فاذا مضت ساعة و انتقلت فليس هذا تغييراً و انما هو الثبات الباتّ هذا بخلاف ما لو لم يكن في علمي الحالة الأولى كما توهم من قال بانه تعالى لايعلم الجزئيات الزمانية الّا بعلم كلي و الّا لزم انقلاب علمه جهلا و حصل التغيير فيه فهو غلط و جهل بل الحق ان العلم الحق الذي لا جهل فيه و الثبات الذي لا تغيّر فيه هو ان يعلم الشيء في الحالة الأولى و انه ينتقل عنها الى كذا فالأولى و الثانية في علمه لاتخرج الأولى عنه بحدوث الثانية و لاتفقد منه الثانية قبل حدوثها فالممكن في المكان الأول هو في علمه تعالى و في المكان الثاني هو في علمه ففي علمه في المكانين فاذا كان الممكن في المكان الأوّل وقع غيبه اى صورته في الكتاب الحفيظ على شهادته المدركة بالحواس و انطبق عليها فاذا انتقل بشهادته الى المكان الثاني فارقت شهادته غيبه الأوّل اى السابق على شهادته و لبقى[1] غيبه اى مثاله العلمي القائم في الكتاب الحفيظ في غيب المكان الأول و في غيب الوقت الأول و وقع غيب المكان الثاني و غيب الوقت الثاني بمثاله الثاني على شهادته بغير تغيّر في العلم

---

[1] (بقى نسخة [illegible])

على الحالين بل حصلت مطابقته للمعلوم فى الحالين و انما التغيّر المتوهم فى تغيّر حالتى زيد حين تغيّر من حاله[1] الى اخرى من غير تغيّر فى العلم و لا تجدد و لا اختلاف اصلا.

قلت و ذلك لانك اذا علمتَ زيداً فى مكان فى وقت و علمت انه ينتقل الى اخر لايتغير علمك اذا انتقل كما علمت بل كان علمك ثابتا و علمك به اوّلا لم يتغير بتغيّر حال زيد بل لم تزل تعلم انه كان فى الاول و الصورة العلمية من حالته الاولى باقية عندك و الثانية التى طابقها زيد بانتقاله باقية لم تتغيّر و انما انطبقت و وقعت على المعلوم حين انتقل فافهم ثم انك تقول بالبداء و ان الله يمحو ما يشاء و يثبت و هذا شرح ما نحن فيه و تفصيل الاشياء يطول بها الكلام فلا فائدة فيه مع ظهور المرام.

اقول هذا بيان بعد بيان و ترديد لما كان ليحصل لك بالعيان و هو ظاهر لايحتاج الى بيان و قولى ثمّ انك تقول بالبداء الخ ، فاذا اعترفت بانّ البداء ثابت فى خلق الله تعالى لأنه سبحانه اجرى حكمته على احداث الأشياء على حسب قوابلها و حصرها بآجالها فجعل آجالها مقوّمة لها فاذا انتهى اجل بقائها فى عالم الأكوان الذى اجّل لها محى عنها ما يترتب على آجالها التى انقضت و اثبت (اثبتت خ‌ل) لها ما اقتضته حكمته فيما يتقوم به من الآجال و هذا مما لا اشكال فيه فاذا اعترفت بهذا لزمك ان تقول بأنّ علمه لايتغيّر[2] من خلقه على انّ كلامنا هذا جارٍ على الظاهر و الّا ففى الحقيقة فبيان هذا الذى تنكشف به كل شبهة متوقف على القول الحق من انّ العلم عين المعلوم فى كل رتبة من مراتب ما يطلق الوجود من قديم و حادث فاذا وجدت هذا ظهر لك انّ علمه تعالى بخلقه اشراقى و هو وقوع علمه الذاتى على ما وجد من الحوادث فى امكنة حدوده و ازمنة وجوده و هو الذى اشار اليه الصادق عليه السلام فى قوله كان ربّنا عز و

---

[1] (حال نسخة. م. ص)

[2] (لايتغيّر بما يتغيّر نسخة. م. ص)

جل و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلما احدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور ه، فالعلم الذاتي الذى هو ذاته التى لم تقترن بمعلوم و لاتطابقه و لاتقع (عليه خ‍ل) و الوقوع الحادث بحدوث المعلوم هو العلم الاشراقي يوجد بوجود المعلوم و يتغيّر بتغيّر المعلوم لأنه المعلوم فتغيّر المعلوم لايلزم منه شىء غير نفسه فإن بقى فهو العلم و ان تغيّر فهو العلم و لو فرضت انه غير العلم و الّا يلزم تغيّر العلم عند تغيّره قلنا لك ان تغيّر المعلوم و بقى العلم على حالة[1] الأولى لم يكن العلم مطابقاً له و هو باطل بل العلم هو الذى يتغيّر بتغيّر المعلوم الاترى انك اذا علمت ان زيداً قاعد فاذا قام و لم يتغيّر ما عندك من النسبة لم تكن عالما و لهذا دخلت الشبهة على القوم حيث وجدوا هذا و لم يجدوا ان العلم عين المعلوم و اذا وجدوا ان العلم عين المعلوم و لم يجدوا ان العلم الذاتى هو ذاته و انّه تعالى عالم لذاته و لا معلوم لأنّ ذاته لاتطابق شيئاً و لاتقترن بشىء و لاتقع على شىء و ليس بينه و بين شىء غير ذاته نسبة بوجه و انما التعلق و الاقتران و الارتباط و المطابقة انما هو فى العلم الاشراقى و لايلزم من كلامنا هذا انه قول بأنه لايعلم لذاته لأنّا نقول ان قلت هو عالم بها فى الازل فهو باطل اذ لا شىء معه فى الازل و ان قلت انه عالم فى الأزل بها فى الحدوث فهو حق لأنه تعالى لايفقد شيئاً من ملكه فى الامكان كل شىء فى مكانه الذى وصفه (وضعه خ‍ل) فيه و وقته الذى حصره فيه فهو تعالى فى الأزل الذى هو ذاته المقدسة لايفقد شيئاً من ملكه فى اماكنها و رتبها (وقتها خ‍ل) من الامكان على ان الذى يلزم منه الجهل هو قولك هو عالم بها فى الأزل بأنك تعتقد انه ليس فى الأزل من الحوادث شىء فما معنى انه عالم بها هناك بل الحق ان يقال هو عالم هناك بها هيٰهنا لأنه تعالى ماوجدها فى الأزل فكيف يعلم ما ليس بشىء و قد قال فى كتابه أتنبؤن الله بما لايعلم فى

---

[1] (الحالة نسخة. م. ص)

السموات و لا في الأرض و حيث قال لايعلم يلزم منه نفى علمه لأنه لو علم انّ له شريكا و لم يكن له شريك كان علمه جهلاً و اذا قال لايعلم له شريكاً كان ذلك علما فعدم علمه بها فى الأزل لايلزم منه الجهل بل هو العلم فافهم و مثال الاشراقى اذا حضر عندك زيد عن يمينك فإن كونه عن يمينك انما يوجد بقعوده عن يمينك فاذا ذهب زالت هذه النسبة و لم يحصل تغيّر بوجوده و لا بذهابه فإن يمينك يمينك و انت انت قبل مجيئه و بعد ذهابه و انما التغيير فى نسبة زيد اليك و لاينسب اليك الّا كونه عن يمينك و هى نسبة الاشراقى الى المشرق و التعلق الحادث بحدوث الحادث و الحادث الذاهب بذهابه هو العلم الاشراقى المشار اليه.

قلت فهو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك و ليس على حد اختيار ما ذكرنا فى الوجود البسيط و لايقال ان العلة فى الوجود انما كانت لبساطته و ذات الله سبحانه اشد بساطة من كل شيء فيجرى ذلك فيه بالطريق الاولى فيكون معنى انه مختار انه يفعل ما شاء بقصدٍ و رضابما فعل لا انه ان شاء فعل و ان شاء ترك لانَّ هذا مقتضى المركب من الضدين كما قرّرتم سابقاً.

اقول ان الاختيار اذا فسّر بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك كان الموصوف به اشدّ تصرفاً و اقوى تسلطاً و ان فسّر بمعنى القصد و الرضا كان الموصوف به محصوراً فى جهة واحدة فيكون اوهن تصرفاً و اضعف تسلّطاً و الموافق بل الواجب ان يكون الاختيار الموصوف به الحق عز و جل ما يكون المتصف به اشدّ تصرّفاً و اقوى تسلّطاً و هو انه ان شاء فعل و ان شاء ترك و لا ريب انه اولى بل يجب و انما عدلوا عن تفسيره فى حقه تعالى بذلك الى انه بمعنى القصد و الرضا لتوهم لزوم تغيّر علمه تعالى و هذا جهل بمقام الجبّار تعالى و قد اشرنا الى عدم لزوم ما توهموه على ان عظمة الله عز و جل لاتقدر بعقول البشر فهو مختار بمعنى اكمل معنيه و توهم منافاة وحدة المشية للاختيار و معارضتها له غلط فاحش لأنّا لانسلّم وحدة المشية له لدلالة العقل و النقل على تعددها اما العقل فلأن ما كان من نوع البدوات التى هى مورد النفى و الاثبات مثل ما شاء

الله كان و ما لم يشأ لم يكن مع ما يشاهد من الأمور المتجددة و المتغيّرة على الاستمرار لا يكون متحدا و ما نسب اليها من الاتحاد مثل ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة **و قوله تعالى** و ما امرنا الا واحدة **فيراد منه الكلية و الأمر الكلى و ما اشاروا اليه من الوحدة يريدون به ما يتعلق بكل جزئى** و اما النقل **فلايكاد يحصى من الكتاب و السنة مثل** يمحو الله ما يشاء و يثبت **الشامل لكل شىء حتى الأحوال و الحركات و هذا ظاهر على انّا اذا نظرنا الآيات التى جعلها سبحانه دليلاً على كل غائب عنا مثل** سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، و فى انفسكم افلاتبصرون **و مثل قول الصادق عليه السلام** العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبية اصيب فى العبودية **الحديث ، و مثل قول الرضا عليه السلام** قد علم اولو الألباب انّ ما هنالك لايعلم الّا بما هيهنا **ه ، وجدنا ان مشيّتنا لاتنافى وحدتها اختيارنا بل لا وحدة لها اصلاً الا فى نفسها لا فى تعلقها بل تعلقها متعدد بتعدد شؤوناتنا انّ فى ذلك لآيات للعالمين و انّ ما نسبناه الى الوجود من الاختيار الناقص لبساطته فلأنّه اذا نسب الى ما يتركب منه و من ضدّه يكون ناقصا فلايكون له ميلان متغايران فى المتعلق كالنور و الظلمة بل و لا ميل واحد يختلف تعلّقه بنور و ظلمة بل مع ما نثبت له من الاختيار لا يميل بطبعه الى ضدّ نوعه و ان مال الى اصناف متعددة من نوعه خاصة و الواجب عز و جل ليس من نحو ما ندركه حتى نحكم عليه باحكام مدركاتنا بأن البسيط يكون اثره بسيطاً كما توهمه المشبّهون حيث قالوا ان الواحد لايصدر عنه الا واحد[1] فاحالوا جواز تعدد العقل الكلى قياساً على احوال خلقه فهو قياس مع الفارق و مع عدم معرفة الخلق ايضا لأنّ الصادر من الواحد ان كان من ذاته فتلك الولادة و ان كان بفعله فالصادر من الفعل متعدد باختلاف الكمّ و الكيف و المكان و الوقت و الرتبة و الجهة بل الذى اظهر سبحانه لنا من آثار افعاله هو الجمع بين الأضداد ليعلم ان لا**

---

[1] (الواحد نسخة م س)

ضدّ له و كثرة الشؤون و كثرة اختلاف خلقه ليعلم ان عظمته لاتقدر على مقدار عقول خلقه فقد تعرّف لنا بانّه تعالى ينسب اليه ما هو عندنا جمع بين الأضداد و ارتفاعها و انّ ارتفاعها عين اجتماعها فى وصف تعرّفه فهو الأوّل فى آخريته و الآخر فى اوّليته و الظاهر فى بطونه و الباطن فى ظهوره بعيدٌ فى قربه قريبٌ فى بعده دانٍ فى علوه عالٍ فى دنوّه و امثال ذلك كلها فى حال واحدة بجهة واحدة فى حقه تعالى قال امير المؤمنين عليه السلام لم يسبق له حال حالاً فيكون اوّلاً قبل ان يكون آخراً و يكون ظاهراً قبل ان يكون باطنا ﻫ، و عرّف صنايعه لنا فقال و ان من شيء الا عندنا خزآئنه و ما ننزله الا بقدر معلوم فكل ما يصدق عليه اسم الشيء و كل ما يسمّى باسم ماخلاالله فقد خلقه الله من كل ما هو ظاهر او ما يجرى فى الضمائر و تكنّه السرائر إمّا بالذات او بالعرض بمقتضى اوهام الملحدين و الغافلين و لقد روى الصدوق فى اول كتابه علل الشرايع باسناده الى ابى الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له لمَ خلق الله سبحانه الخلق على انواع شتّى و لم يخلقه نوعاً واحدا فقال عليه السلام لئلّايقع فى الأوهام على انه عاجز و لاتقع صورة فى وهم احد الا و قد خلق الله عز و جل عليها خلقاً لئلّايقول احد هل يقدر الله عز و جل على ان يخلق صورة كذا و كذا لأنه لايقول من ذلك شيئاً الّا و هو موجود فى خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير ﻫ، فيكون القياس على بساطة الوجود غلطاً و الأولوية ممنوعة فيكون معنى كونه تعالى مختاراً خصوص انه يفعل ما يشاء بقصد و رضاء بل يكون مع هذا ان شاء فعل و ان شاء ترك و اما جعل معنى ان شاء فعل و ان شاء ترك مقتضى المركب من الضدّين فهو ما ذكرنا من قياسهم الباطل حكم الربوبية على حكم العبودية و ليس هذا الّا حيث لم تظهر لهم هيئة من الربوبية فقاسوها على [1] انفسهم كما قال الصادق (ع) فى الدعاء المذكور سابقا بدت قدرتك يا الهى و لم تبد هيئة يا سيدى فشبّهوك و اتخذوا بعض آياتك اربابا يا الهى فمن ثَمّ

---

[1] (على حكم ......)

لم يعرفوك الدعاء.

قلت: لانا نقول قد قرّرنا انه سبحانه يتصف بجهتي النقيضين و بجهتي ارتفاعهما و بجهة المركب من حيث بساطته لأن كلّما يمكن في غيره يمتنع عليه و كلّما يمتنع في غيره يجب له و لهذا قال الرضا (ع) كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه، فالبسيط من حيث بساطته لاتصدر عنه اثار المركب و بالعكس هذا في الخلق و امّا في ذاته سبحانه فذلك بخلاف ما يمكن في الخلق فهو العالي في دنوه الداني في علوه بجهة واحدة الظاهر ببطونه الباطن بظهوره بجهة واحدة القريب في بعده البعيد في قربه بجهة واحدة الاول باخريته الاخر باوليته بجهة واحدة و لايجري ذلك و ما اشبهه فيما سواه و يجب في حقه سبحانه فهو في بساطته احدى المعنى فلا تكثر في ذاته و لا تعدّد و لا حيث و حيث و لا جهة و جهة و لا اختلاف في ذاته بكل اعتبار لا بالامكان و الفرض و التوهم و لا بالواقع.

اقول قد قرّرنا مما عرّفناه[1] سبحانه من صفات افعاله على لسان نبيه صلى الله عليه و آله و السن خلفائه صلى الله عليهم اجمعين انه يتصف اى يوصف بجهتي النقيضين و بجهتي ارتفاعهما و بجهتي المركب من حيث بساطته امّا انّ قولي يتصف يعني يوصف فلأنه عز و جل اكرم و اجل من ذلك و مما تتوهمه الأوهام و لو في التنزيه الامكاني و امّا انه تعالى يوصف بجهتي النقيضين الخ، بأن يوصف بمعنى اجتماعهما في وصفه لأنّ امتناع اجتماعهما و ارتفاعهما من حدود الحوادث فيكون وجوب اجتماعهما الذى هو عين ارتفاعهما وصفاً للقديم اذ ما يمتنع على خلقه يجب له و ما يجوز عليهم يمتنع منه تعالى فكون اجتماعهما عين ارتفاعهما ان قولك عالٍ دانٍ معناه ليس بعال و لا دانٍ لأنّ قولك عالٍ يدلّ على جهة[2] العليا و الداني عكسه و المعنيان محالان عليه تعالى لأنّ هذا

---

[1] (مما عرفنا نسخة م.ص)

[2] (الجهة نسخة م.ص)

معنى حادث و انما الواجب له سبحانه ما يراد منه انه ليس بعالٍ إمّا بمعناه اى يراد منه معنى لايدل على علوّ الجهة او بمعنى ضدّه و هو دانٍ يعنى اذا قلنا فى معنى عال نريد انه بمعنى دانٍ و دانٍ معنى عالٍ و كذا معنى اول هو آخر و ليس بذى بدء و هكذا فالأوّل الآخر ليس باوّل و لا آخر و الظاهر الباطن ليس بظاهر و لا باطن و العالى الدانى ليس بعالٍ و لا دانٍ و القريب البعيد ليس بقريب و لا بعيد و هكذا و ليس ما بين كل ضدّين يعنى ليس بعالٍ و لا دانٍ و لا ما بينهما و هكذا باقى الصفات و الحاصل هو عز و جل لذاته لايعرف بشىء و لا ضدّه و لا اجتماعهما و لا ارتفاعهما بل باجتماعهما بمعنى ارتفاعهما و بارتفاعهما بمعنى اجتماعهما و يتصف بجهتى المركب ايضاً من حيث بساطته بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك لأنّ هذا لايكون لذات شىء الّا اذا كان مركبا و هذا حكم الحادث و اما القديم فيصحّ منه ان شاء فعل و ان شاء ترك من حيث بساطته بخلاف الحادث لأنّ كل ما يمكن فى غيره يمتنع عليه و كل ما يمتنع فى غيره يجب له لا بمعنى العكس اذ الوصف بمعنى العكس من احكام الحوادث و هو المراد بقول الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه ، اذ لايعرف تعالى بشىء و لا بضدّه لأنّ كلا الوجهين من احكام الخلق اذ كل منهما غير معنى القديم سبحانه و ما هو غيره فهو حدّ لخلقه اى حدّ لذلك الغير و جهة الارتفاع غير (عين خل) جهة الاجتماع فى وصف الحق تعالى نفسه لخلقه و اتحاد الجهة فى كل حال عنوان معرفته فهو فى بساطته احدىّ المعنى فى نفس الأمر و فى الخارج و فى جميع احتمالات الأوهام فلا تكثّر فى كنه ذاته و لا فيما تعرف به و لا حيث و حيث و لا جهة و جهة و لا اختلاف فى ذاته و لا فيما تعرّف به بكل اعتبار لا بالامكان اذ لا امكان فى ذاته و لايعتبر امكان فيما تعرف به لخلقه و الّا لماعرف به اذ لايعرف بالامكان و لا بالفرض فإنّه امكان و لا بالتوهم فإنّه امكان و لا فى الواقع كثرة فى ذاته و لا فى صفات ذاته لأنّها ذاته و انما تكثرت

المفاهيم من الفاظهما و تعددت الفاظهما[1] باعتبار ارادة صفات افعاله و انما تعددت صفات افعاله باعتبار تعدّد متعلقاتها و لا فيما تعرّف به كذلك كما ذكرنا مكرّرا .

قلت فكلّما ميّز تموه في ادق معانيه فهو مَخلُوق مثلكم مردود اليكم يعني منكم اليكم و الله الغني و انتم الفقراء و مع هذا فهو المؤلّف بين المتعاديات و الجامع بين المتعاندات و تصدر عنه الافعال المتضادّة فليس بين فعله و بين ما سواه موافقة و لا مخالفة لأنه اثر ذاته التي لايضادّها شيء و لايُنَادّها شيء هو هو لا اله الّا هو انما الشيء من مشيته ففعل الشيء و تركه بالنسبة الى مشيته سواء فهو ان شاء فعل و ان شاء ترك بجهة واحدة و مشيّةٍ واحدة كذلك الله ربي كذلك ربي .

اقول فكلّما ميّز تموه الخ ، من كلام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام و معناه كل شيء ميّز تموه من غيره بنوع من انواع التمييز جسماني او نفساني او عقلاني بحيث يتميّز بالمائز انّه هو لا غيره بمعنى التعيّن بالتعيين و التميّز بالتمييز باوهامكم مما تتوهموه بخيالاتكم و عقولكم في ادقّ ما يحتمل من معانيه فهو مخلوق يعني خلقه الله الذي خلقكم مثلكم اي كما انكم مخلوقون او مثلكم اي انه خلق بمقتضى مداركم فهو مثل لكم يعني صفة من صفات انفسكم او من صفات افعالكم فهو صورة افعالكم مردود اليكم او عليكم على نُسخ الحديث و المعنى ان ما ميز تموه باوهامكم في ادق معانيه فهو غير المعبود تعالى فلاتقبل منكم هذه المعرفة و التوحيد بل هو مردود عليكم و[2] انه من امثال ذواتكم يردّ اليها لأنه من صفاتها صدر منها و اليها يرجع و الله سبحانه مستغنٍ عن معرفتكم ايّاه و انتم محتاجون الى معرفته بما تعرّف به لكم و مع هذا اعني ما وصفنا مما عرفنا من نفسه سبحانه من عدم التعدد و التكثر البالغ فوق الادراك

---

[1] (من الفاظها و تعددت الفاظها نسخة . م . ص)

[2] (عليكم او نسخة . م . ص)

من البساطة فهو المؤلّف بين المتعاديات لعموم قدرته و احاطة علمه لو انفقت ما في الأرض جميعاً ماالّفت بين قلوبهم و لكن الله الّف بينهم انه عزيز حكيم و الجامع بين المتعاندات كالأضداد ليعلم عباده ان لا ضدّ له و ابرز من فعله القدير على ما يشاء من امره الأفعال المتضادة بمفاعيلها المتعاندة ليعلم انه ليس بين فعله و بين شيء من خلقه مخالفة و لا موافقة اذ لو وافقها لشابهها و لو خالفها لماصدرت عنه لأن فعله اثر ذاته التي ليس لها ضدّ فيضادها و لا ندّ فيشابهها هو هو لا اله الا هو و قولي هو هو ليس ما يكشف عنه[1] كنه ذاته لأنّ ذلك اشارات الى الخلق و هو قول امير المؤمنين سيد الوصيين عليه السلام في خطبته المسمّاة بالدُّرّة اليتيمية قال عليه السلام و ان قلت ممَ فقد باين الأشياء كلها فهو هو و ان قلت فهو هو فالهاء و الواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له الى آخره ، انما الشيء من مشيته فلا يكون ضدّا له و لا ندا له لأنّ الشيء لو كان ضداً لما صدر عن المشية و لو كان ندّاً[2] لاستغنى عنه و قولي انما الشيء من مشيته مقتبسٌ من قول علي عليه السلام في خطبة يوم الجمعة و الغدير و هو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته فهو انما سمّي شيئاً لأنه مشاء و اما اطلاق الشيء عليه عز و جل فمن باب التسمية اذ لا بدّ من التعبير عما يعينه (يعنيه خ ل) من صفاته التعرفيّة بما يدلّ عليها من الالفاظ و لاجل انّا انما نعرف مما و صف به نفسه ماهو من نوع الخلق قال الرضا عليه السلام و أسماؤه تعبير و صفاته تفهيم ،فاذافهمت ما اشرنا اليه ظهر لك ان فعل الشيء و تركه بالنسبة الى مشيته سواء فهو ان شاء فعل و ان شاء ترك بجهة واحدة و مشية واحدة سبحانه و تعالى .

قلت و التنظير بالخلق تشبيه بكل اعتبار و في الدعاء بدت قدرتك يا الهي و لم تبد هيئةٌ فشبهوك يا سيدي و جعلوا بعض آياتك ارباباً يا الهي فمن ثَمّ

---

[1] (ليس مما يكشف عن نسخة . م . ص)

[2] (نداً له نسخة . م . ص)

لم يعرفوك يا الهي ، و هذا حال مَن عرف مـن نفسـه هيئـة فعـرف بهـا ربّـه و الله لايعرف بخلقه بل الخلق يعرفونَ به فإن قلت انا عالم و هو عالم و انـا حـى و هـو حى و انا موجود و هو موجود و لايستدل على شيء من وصفه بتلك الصـفات الّا بما نجده .

اقول ان التنظير بخلقه فى شيء مما عرّف بـه نفسـه ليعرفـوه بـه تشـبيه لـه تعالى بخلقه على ايّ فرض كان و الواجب على العباد انهـم اذا وجـدوا شـيئاً فـى انفسهم و فى الآفاق فإن كان بنحو معرفتهم و طريق تمييزهم نزّهوا مقامـه عـز و جل[1] ان يعرف به و ان كان بنحو ما علّمهم على السن اوليائه عرفوا بأنّ ذلك مـن آياته التى يعرف بها و على الوجهين ينزّهون ذاته المقدسـة عـن كـل شـيء قـال سيد العارفين و جمال الموحدين جعفر بن محمد صلوات الله عليهما فى الدعاء عقيب الوتيرة بدت قدرتك يا الهى و لم تبد هيئة ، يعنـى بـدت قـدرتك بآثارهـا التى انحطت دون معرفة ادناها عقول خلقه و لم تبد هيئة لها ليصفوها بتلك الهيئة اذ لو بدت هيئتها لفنى جميع خلقـه و فـى الحـديث النبـوى ان [illegible] سبعين [illegible] حجاب من نور و ظلمة لو كشف حجاب منها لأحرقت سبحات وجهه [illegible] انتهى اليه بصره من خلقـه و روى ابـن ادريـس مـن مسـتطرفات السـرائر عـن الصادق عليه السلام و قد سئل عن الكروبيين فقال عليه السلام قوم من شيعتنا من الخلق الأوّل جعلهم الله خلف العرش لو قسّم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم و لمّا سأل موسى ربّه ما سأل امر رجلاً مـن الكـروبيين فتجلى للجبل فجعله دكّا ه ، و لما لم تبد هيئة و لم يقفوا على حدّ لهم من معرفته على بيانـه فـى كتابه و فيما اوحى الى اوليائه عليهم السلام فشبّهوه بخلقه و اتّخذوا بعض آياتـه ارباباً كالصوفية الذين قالوا ان الله عز و جل هو وجود كل شيء فكل شـيء مـن خلقه مركب من وجود و هـو الوجـود الحق تعـالى و مـن[2] حـدود موهومـة فـاذا

---

[1] (عز و جل من نسخة م.س)

[2] (و من ماهية هى نسخة م.س)

زالت حدود الخلق ظهر الوجود الحق و قد قال شاعرهم:

و ما الناس فى التمثال الا كثلجة و انت لها الماء الذى هو نابع
و لكن يذوب الثلج يرفع حكمه و يوضع حكم الماء و الأمر واقع

و يقول احدهم انا الله بلا انا يعنى اذا تجردت عن حدود الماهية فانا الله و الله سبحانه علّمهم فى كتابه انه اذا تجرد عن حدود الماهية كان آية الله اى دليل معرفته و حقيقة وصفه نفسه لهم قال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و لم يقل[1] ذاتنا و قال امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه، بمعنى انه تعالى خلق نفس عبده و صفاته[2] وصف استدلال عليه لا وصف كشف له لأنه تعالى وصف نفسه فلما خلق ذلك الوصف جعله حقيقة عبده فاذا عرف العبد حقيقته عرف ربّه لأنّ حقيقته وصف ربه لعبده و الشيء انما يعرف بوصفه و هذا الوصف حادث لأنه عز و جل كان و لم يوصف وصف و لا موصوف له فخلق وصفاً يعرف به و جعله نفس عبده الذى تعرّف له به و هو وصف دالّ لا وصف كاشف لأنه كالدخان فإنّه يدلّ بوجوده على وجود النار و لله المثل الأعلى و هو العزيز الحكيم و القوم طلبوا معرفته عز و جل من نحو ذاتهم[3] فشبّهوه بخلقه و اتّخذوا بعض آياتهاارباباً فمن ثَمّ لم يعرفوه فإن قلت انا عالم و هو عالم اه، كما توهمه بعضهم حيث استدل بمفهوم وحدة الوجود قال انى موجود يعنى هستم و هو موجود يعنى هست و اذا امرنا بالاستدلال على معرفته بمعرفتنا دلّ على الاتحاد فقاسوا صفاته على صفاتهم و هو ظاهر الفساد.

قلت: قلت هذا معنى قوله (ع) بدت قدرتك يا الهى و لم تبد هيئة الخ، انا انّما وصفناه بالعلم لأنه خلق فينا العلم و بالحيوة لخلقه فينا الحيوة و بالوجود

---

[1] (و لم يقل تعالى سنريهم [illegible])

[2] (نفس عبده وصفاً له [illegible])

[3] (ذواتهم [illegible])

لايجادنا و ليس هذا كمثل ما هو عليه و انّما قبل منكم هذه التوصيفات و تعبّد كم بها لانها مبلغ وسعكم و حقيقة ذواتكم التى تعرف لكم بها فتصفونه بما هو كمال عندكم و ان الذرّة لتزعم انّ لله زبانين لأن كمالها فى وجودهما لها و لهذا قال الرّضا (ع) و اسماؤه تعْبير و صفاته تفهيم، سبحان ربّك ربّ العزّة عما يصفون.

اقول هذا جواب قول من اعترض بقوله انا عالم و هو عالم و تقرير الجواب انّ قولكم هذا هو قول الصادق عليه السلام اخباراً عمن شبّه صفاته تعالى بصفات خلقه بقوله عليه السلام بدت قدرتك يا الهى الخ، فانهم كما ذكرنا لما لم يفهموا قول الله سبحانه سنريهم آياتنا توهموا انّ ما يرونه فى انفسهم هو الله و صفاته الذاتية و لو فهموا ان ما يرونه آية معرفة الله سبحانه بما تعرّف لهم به من الوصف الحادث لنزهوه عن مشابهة مخلوقاته و شبهتهم بانّا انما نعرف ذاته و صفات ذاته بما خلق فينا من صفاتنا، غلط لأن معرفة ذاته و صفاته بخلقه تشبيه و انما نعرف صفاته بما اظهر لنا من صفات فعله فنعرف صفات افعاله بآثارها و[1] الأثر يشابه صفة مؤثره و اما ذاته فليس لنا طريق الى معرفتها و صفاتها عينها و لا يمكن معرفتها بالكنه و انما نعرفه بصفات افعاله اذا نظرنا الى آثارها فنعلم انه تعالى عالم لأنه خلق العلم و العالم و لما خلق فينا العلم علمنا ان الجاهل لا يصنع العالم و عرفنا انه تعالى حىّ لأنه احدث الحيوٰة فينا اذ الميت لايحدث الحىّ و عرفنا انه تعالى موجود لأنه اوجدنا لأنّ المعدوم لايوجد شيئا و ليس هذا الذى عرفنا من صفات افعاله بآثارها كمثل ما هو عليه فى كنه ذاته لأنّ الأفعال لاتدلّ الا على الصفات الفعلية كما اذا رأينا الكتابة فانها انما تدل على صفة الفعل امّا انّها تدل على صفات الفاعل الذاتية فلاتدلّ على قوته او ضعفه او بياضه او سواده او طوله او قصره او حسنه او قبحه و انما قبل

[1] (بآثارها اذ نسخة. م. ص)

منكم هذه الصفات[1] التی لاتدلّ الّا علی صفات الأفعال و تعبّدكم بها لأنّها مبلغ وسعكم و غاية طاقتكم و حقيقة ذواتكم التی تعرف لكم بها اذ لاتعرفون كمالاً الّا علی ما عندكم و ما تجدونه كمالاً فهو كمال عندكم فما معرفتكم و توحيدكم بالنسبة اليه الّا كمعرفة النملة كما روی عن الصادق عليه السلام ان الذرّة تزعم انّ لله زبانين يعنی ان النملة الصغيرة الحمراء تزعم ان لله سبحانه زبانين ای قرنين لأنّ الكمال فی وجودهما عندها و فی عدمهما نقص فتصف الله بما هو كمال عندها و الخلق كلهم بالنسبة الی ذاته المقدسة كمثل الذرّة فانهم يصفونه بما هو كمال عندهم و هو سبحانه منزّه عن جميع ما وصف به خلقه و انما تعرّف لهم علی حسب ما يمكن منهم و هو اكبر و اجل من ان يوصف بذلك و لهذا قال الرضا عليه السلام و اسماؤه تعبير و صفاته تفهيم يعنی اموراً عبر بها لهم ليفهموا بها و كلها حادثة و هو متعالٍ عنها و هنا قال عز و جل سبحان ربّك ربّ العزة عما يصفون و سلام علی المرسلين و انما قال و سلام علی المرسلين لأنه لما نزّه نفسه تعالی عما نسبوه اليه من قولهم انّ الملائكة بنات الله بقوله سبحان الله عما يصفون. الّا عباد الله المخلصين يعنی بهم المرسلين الذين نزّهوه عن تلك النسبة فانهم وصفوه بما امرهم به و علّمهم ايّاه فاستثناهم من المشركين بمعنی استثنی وصفهم من وصف المشركين فربما يتوهم ان وصف المرسلين الذين نزّهوه عن جميع النقايص يليق بعزّه فبيّن لعباده ان وصف النبيين انما قبله منهم لأنه علّمهم ايّاه و وصف نفسه بذلك لهم لأنه مبلغ علمهم و غاية امكانهم و الّا فهو اجل و اكبر من ذلك فبيّن هذا فی آخر السورة اشعاراً بانّه هو نهاية النهايات فقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون هم و المرسلون (هم المرسلون خ‌ل) و سلام[2] علی المرسلين حيث فعلوا ما امروا فقال و سلام علی المرسلين ای السلام المؤمن حفظهم من كل ما لايحبّ

---

[1] (التوصيفات نسخة. م. ص)

[2] (و سلّم نسخة. م. ص)

و حفظ عليهم رضاه لابلاغهم و تبليغهم و قيامهم بما امروا به ثمّ اثنى على نفسه لتنزيهه ذاته المقدّسة بالاختصاص بالحمد على ما خلق و علم و رزق.

قلت: ثم اعلم ان ما تجد من الاختيار التام فهو اثر اختيار فعله و اختيار فعله اثر اختيار ذاته و الوجود باسره ليس في شيء منه اضطرار محض و لا جبر خالص بل كله مختار و كل ذرّة من الوجود مختارة لأن اثر المختار مختار و هذه الحقيقة اشترك جميع ما خلق فيها الانسان و الجماد الّا انه كلّما قرب من الفعل كان اقوى اختيارا و اظهر و كلما بعد كان اضعف اختياراً و اخفى كالنور المتشعشع عن المنير كلما قرب منه كان اشد نوراً و اقوى اظهاراً و ظهوراً و كلما بعد كان اضعف و اخفى حتى ينتهي الوجود فيفنى الاختيار حيث يفنى الوجود سواء كان ذاتيا ام عرضيا كلّ بحسبه.

اقول اعلم انّ الاختيار التام المشار اليه بأنّ معناه ان شاء فعل و ان شاء ترك و هو المنسوب الى المكلفين هو اثر اختيار فعل الله لأن المنسوب الى فعل الله هو الذي معناه ان شاء فعل و ان شاء ترك و اختيار فعل الله اثر اختيار ذاته تعالى و اختيار ذاته هو ما ينسب الى فعله بلا مغايرة بكل اعتبار امّا الاختيار الواجب فهو ذاته تعالى و لا كلام للخلق فيه و انما الكلام في الاختيار المنسوب الى فعله و معناه على ما قرّرنا سابقاً[1] ان شاء فعل و ان شاء ترك و امّا تفسيره بمعنى القصد الى الفعل و الرضاء بما يفعل فقد اشرنا سابقاً الى بطلانه و اعلم ان الوجود الممكن بأسره ليس في شيء منه اضطرار و لا جبر الّا ما نفي[2] به من رجحان الفعل عند الفاعل بحيث يتعيّن عنده الفعل بحيث لايتركه الّا انّه قادر على تركه و لكنه لايشتهيه فمن ثَمّ عيّن الفعل على نفسه و ذلك لغلبة شهوته على جهة العقل[3] و كذا كل ذرّة من ذرّات الوجود من كلي او جزئي اذ (او خ ل) كل او

---

[1] (سابقاً انه نسخة. م. ص)

[2] (نعني نسخة. م. ص)

[3] (الفعل نسخة. م. ص)

جزء من ذات او فعل او صفة او موصوف او عرض او معروض مختارة لأنّها اثر المختار و اثر المختار مختار لأنه مشابه لصفة مؤثره و هذه الحقيقة اعنى الاختيار بمعنى ان شاء فعل و ان شاء ترك اشترك فيها جميع ما خلق الانسان و الجماد و ما بينهما من انواع الحيوانات و النباتات و المعادن و ما بين جميعها من البرازخ الّا انّه كلما قرب من الفعل الذى هو امر الله الفعلى و امر الله المفعولى كان اقوى اختياراً لأجل قرب مشابهته لصفة مؤثره و اظهر بمعنى ظهور (ظهوره خ‌ل) اختياره كما ترى فى الانسان فإنّ الاختيار فيه اقوى منه فى الحيوان و فى الحيوان اقوى منه فى النبات و هكذا حتى يتوهم من لم‌يقف بسرّه على هذه الحقيقة و لم‌يعثر بلطيف (بلطف خ‌ل) حسّه على هذه الدقيقة ان النبات و الجماد غير مختارة بل الحيوانات العجم مع انه يسمع كلام الله ينطق باختيارها كما قال فى السماء و الأرض ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طائعين و قال و ان من شىء الّا يسبح بحمده و مثل ذكر الضماير العائدة اليهم بمضمرات العقلاء و قد تقدّم بعض بيان ذلك و كذلك يسمع السنّة المسنون[1] ناطقة بتكليف الجمادات و النباتات و معاقباتها على المخالفة و ما اعجب حال من ينكر ذلك و لايقبل التعريف ممن يعرف و ما هو الّا كما عنى الشاعر بقوله :

اذا كنت ماتدرى و لا انت بالذى تطيع الذى يدرى هلكت و لاتدرى
و اعجب من هذا بانك ماتدرى و انك ما تدرى بانك ماتدرى

و كلما بعد من الفعل كذلك كان اضعف اختيارا و ذلك مثل الجمادات و اخفى اختيارا حتى انّ من لايعرف يدرى (يرى خ‌ل) بانّها ليست مختارة اصلا فإنّه يدرى (يرى خ‌ل) انّ الانسان يتصرّف فى الجمادات و النباتات كيف يشاء و لايمتنع عليه منها شىء و لم‌يتفطن فى نفسه مع انه لاينكر كونه مختارا مع ان القدر يجرى عليه و هو لايشعر و يفعل الله به ما يشاء و هو لايعلم كما قال عز من قائل و الذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لايعلمون فهو مع اختياره

[1] (السنّة المنوّرة نسخه . م . ص)

بالنسبة الى من فوقه بحكم الجماد فليعتبر بهذا فى اختيار الجماد بالنسبة الى اختياره و مثال ذلك كالنور المتشعشع عن المنير هو شيء واحد و لكن اجزاؤه متفاوتة فكلما قرب من المنير كالسراج مع اشعته كان اشدّ نوراً و اقوى اظهاراً لغيره و ظهوراً فى نفسه و كلما بعد من السراج كان اضعف اظهاراً لغيره و اضعف ظهوراً فى نفسه اى اخفى و هذا مثل خلقه الله للوجود الكونى و انبساطه فى مراتبه من الفعل فإنّ وجود الانسان و وجود الجماد و ما بينهما كله فائض عن الفعل مثل نور السراج فإنّه فائض عن السراج فكما انّ نور السراج متساوى الاجزاء فى مطلق النورية فى الطبيعة و انما اختلفت فى الشدّة و الضعف من جهة قربها من السراج و بعدها و القرب و البعد هو من متممات قابليتها للاستنارة من المنير و تختلف باختلاف قوة المتمم و ضعفه كذلك اجزاء الوجود الكونى فإنّ اختلاف مراتبه من متممات قابليات اجزائه فتختلف الأجزاء باختلاف قوتها و ضعفها مع تساويها فى مطلق قابلية صفاته من النورية و الاختيار و الشعور و الادراك و اختلاف هذه الصفات فيها باختلاف القرب و البعد من الفعل و هكذا حكم تفاوت مراتب الوجود حتى ينتهى فى انبعاثه من الفعل فيفنى الاختيار بفناء وجودها فما دام شيء من التحقق ثابتاً فالادراك و الشعور و الاختيار ثابت بنسبة تحققه بل هى مقتضى الكون فلايوجد ما لم يوجد بل حيثما عدم عدم الاختيار و بالعكس و هكذا كل ذاتى او عرضى كل بحسبه.

قلت و مَا ترى من المجبول كنزول الحجر الذى لايقوى ظاهراً على الصعود فاعلم انّ الله سبحانه وكّل به ملكاً يضعه حيث امره الله و ذلك مما يمكن فى الحجر من النزول و ما ترى من المجبور ظاهراً كالحجر الذى يدفعه الشخص الى جهة العلو فيصعد مع ان شانه النزول فاعلم ان الله سبحانه وكّل به ملكا كان موكّلاً بعضو الشخص الدّافع هو اقوى من الملك الموكل بالنزول و قد امر الله الملك الموكّل بالنزول ان يمتثل امر الملك الموكل بالدفع الى انتهاء شعاع ذلك الملك و شهوة الحجر فى شهوة الملك الموكل بالنزول.

اقول اعلم انّ الحجر اذا ترك و نفسه نزل و لم يصعد و يقال هو مجبول على

النزول و يريدون انه خلق على طبيعة لاتقتضى الّا النزول و انما لم يقولوا هو مجبور لأنّ الاجبار لايكون للشيء من نفسه و هذا طريقة العوام فيما يدركون من الأشياء و العلماء عليهم السلام و المتعلمون منهم عليهم السلام يشاهدون الأشياء كلها مختارة و ذلك ان الله عز و جل وكّل بكل شيء ملكا يقدّره حيث يريد الله منه مما هو مقتضى نظام الكون فوكّل بالحجر ملكاً ينزل به لأنه عز و جل لما خلق الانسان على اكمل وجه يحتمل الكون جعله فى وسط العالم و هو كرة الهواء و قدر المكونات فوقه و تحته فجعل النار فوقه و الماء و السمٰوات فوقها و الأرض تحته فوكّل بالحجر ملكاً ينزل به الى قراره و ليس انه مجبول ينزل بطبيعته بل موكّل[1] به من ينزل به و ليس على نحو الاجبار و لكنه جعل شهوته فى متابعة الملك فإن صعد الملك صعد الحجر و ان نزل نزل فاذا ترك الملك المنزل و ما وكّل به و الحجر و شهوته نزل بالحجر لايريد الصعود و قد وكّل الله سبحانه ملكاً بعضو الشخص الدافع و قد جعله اقوى من الملك المنزل للحجر مثلا و امر الله عز و جل الملك المنزل للحجر بطاعة الملك الدافع و جعل شهوته فى طاعته فى خلاف ما وكّل به بمقدار شعاع الدافع و سعة اجنحته فاذا اخذ الشخص الحجر و زخّه فى الهواء تولى الملك الدافع قوة عضو الشخص الرامى بمقدار ما امره الله سبحانه و قدّر له من مسافة الصعود و اشتهى الملك المنزل متابعة الملك الدافع فيما امر به من الصعود و اشتهى الحجر متابعة الملك المنزل فى شهوته التكليفية كما اشتهى متابعته فى شهوته الطبيعية الى ان ينتهى شعاع الملك الدافع و المراد من شعاعه نهاية قوة دفعه للحجر الى جهة العلو فاذا انتهى شعاعه اوحىٰ اليه مدبر الأمور و مقدّرها بان يكفّ عن الدافع[2] و يمنع العضو الدافع فيرجع الملك المنزل بعد انقضاء مدة سلطان الدافع الى مقتضى طبيعته من النزول بالحجر لأنه هو تكليفه بما يشتهيه فيرجع معه الحجر الى

---

[1] (وكّل نسخه. م. ص)

[2] (الدفع نسخه. م. ص)

النزول و صعود الحجر بالدفع ذاتی له الّا انه ناقص و الملك الدافع له بالعضو متمم لنقصه فمع المتمم يتساوی عنده الصعود و النزول اذ كل منهما ممكن له و كل ممكن له اذا تمّت شرايطه مال اليه بشهوته و قولی بشهوته انه كالجائع اذا حضر بين يديه الطعام المتمكن من الأكل بدون مانع فإنّه لا بدّ ان يأكل مع انه لو شاء لم يأكل و ان مات جوعاً فهو مع نفيه[1] للأكل مختار فيه كذلك الحجر و لو قلتُ لك بل (هل خ‌ل) يمكن فی الحجر الصعود قلتَ نعم الّا انّه بدافع و معين و هذا هو مرادنا من اختياره اذ لو لم يكن منه الصعود كان متعذراً فامكان النزول و الصعود بالنسبة اليه كل منهما بشرايطه علی حدّ سواء و لانعنی بالاختيار الّا هذا و انما كان نزوله و صعوده بميل شهوته لأنه هو باب استعداده (استمداده خ‌ل) الذی به بقاؤه و قوامه و الشیء يلايمه ما به بقاؤه و قوامه و هو معنی الشهوة و لأنه هو تكليفه الذی هو علة ايجاده فافهم فشهوة الحجر فيما يكون من الملك فی نزول او صعود و شهوة الملك المنزل اذا خلّی و نفسه فی النزول بالحجر الی ما يمسكه علی مركزه و اذا حضر الملك الموكّل بالعضو الدافع للحجر الی غير جهة السفل مثلاً كانت شهوة الملك المنزل فی متابعته ما دام حكم سلطانه ثمّ رجع[2] شهوته الی ميل طبيعته.

قلت فاذا انتهی شعاع الدافع اشتهی المنزل النزول و اشتهی الحجر ما اشتهاه الملك و ليست فی الحقيقة قسراً و انما هی شهوة اختيار كشهوة الجائع للاكل فإنّه ياكل و لكنه مختار مع انك تری انّ الجائع الذی يحصل له الطعام و هو قادر علی الاكل منه و ليس له مانع لا من نفسه و لا من خارج بكل فرض لا بد ان ياكل مع انه مختار قطعاً هذا كمثال الحجر حرفا بحرفٍ لا فرق بينهما و لكن الطرف الاخر من اختيار الحجر و هو عدم النزول منه باختيارِهِ خفی جدّاً لأن الاختيار من الجمادات و النباتاتِ لايعرفه الانسان الّا بطَورٍ وراء العقل و

[1] (تعينه نسخه. م. ص)

[2] (ترجع نسخه. م. ص)

ذلك لانسه بابناء نوعه و جنسه فلايعرف من الاختيار الّا ما كان من نوعه كالانسان او من جنسه كالحيوان و اذا كان ممن له طَوْرٌ من المشاعر وراء العقل عرف اختيار النباتات و الجمادات.

اقول اذا انتهى شعاع الدافع اى قوة دفعه فإنّ القوّة الفعلية شعاع الفاعل و لم يكن له ميل الى طبيعته ارتفعت شهوته للصعود كالجائع اذا شبع ارتفعت شهوته للطعام فاذا كان كذلك اشتهى الملك المنزل النزول لأنّها[1] مقتضى طبيعته فيميل بشهوته الى النزول لأنّ شهوته للصعود حين انتهى (اشتهى خ ل) الدافع الصعود ليست بمقتضى طبيعته و انما ذلك شهوة المتابعة فاذا اشتهى المنزل النزول اشتهى الحجر ما اشتهاه الملك المنزل لأنه من نوع طبيعته لأنّ ذلك الملك الجمادى[2] و ليست اعنى شهوة الحجر للنزول فى الحقيقة شهوة قسر و انما هى شهوة اختيار كشهوة الجائع للأكل فإنّه لا بدّ ان يأكل و لايقدر على ترك الأكل لكنه مختار و تدرك من نفسك انه مختار و هو يدرك ذلك من نفسه انه لو شاء ترك و ان مات مع انك تدرى (ترى خ ل) انّ الجائع اذا حصل له الطعام و هو قادر على الأكل منه و لا مانع له لا من نفسه كبعض الأمراض او من خارج على اىّ حال كان لا بدّ ان يأكل و ميل الحجر الى النزول مثل الجائع فى الأكل بلا فرق لكن الطرف الآخر اى ما يقابل ميل الجماد و النبات و الحيوان بشهوته التامّة و الطرف المقابل ناقص الشهوة بدون المتمم اى جهة صعود الحجر مثلاً خفىّ جدّاً و خفاؤه على من يطلب منها اختياراً كاختيار الانسان فى ظهوره و عدم خفائه لأنّ مثل هذا الرجل قد انس بابناء نوعه و جنسه فلايعرف من الاختيار الّا ما كان من نوع اختيار نوعه لأنّ اختيار الجمادات و النباتات لايعرفه الانسان بعقله و انما يعرفه بطور فوق عقله كما اذا كان من اهل التوسّم الذين ينظرون بنور الله اعنى بافئدتهم.

---

[1] (لأنه نسخه. م. ص)

[2] (الملك جمادى نسخه. م. ص)

قلت و انا اذكر لك شيئين مِثالاً و بياناً تستدلّ بهما على اثبات اختيار النباتات و الجمادات و شعورهما فالاول اعلم ان الوجود الصادر عن المشية كالنور الصادر عن السراج و معلوم ان اجزاء النور كلّما قرب من السراج كان اقوى نوراً و حرارة و يبوسة مما كان ابعد منه و هكذا حتّى يكون آخر اجزاء النور اضعف الاجزاء نورا و حرارةً و يبوسة فاذا فقد النور فقدت الحرارة و اليبوسة و لا يمكن وجود احد الثلاثة الاوصاف بدون الآخريْنِ بل اذا وجد واحد وجدت الثلاثة و ان فقد فقدت الثلاثة فكذلك الوجود الصادر عن المشية كلّما قرب منها كان اقوى وجودا و شعوراً و اختياراً كالعقل الاول و كلما بعد ضعفت الثلاثة على حدٍّ سواء الى الجمادات فتكون الجمادات اضعف وجوداً و شعوراً و اختيارا كما قلنا فى نور السراج لأنه اية الله تعالى فى الافاق لهذا المطلب لمن ورد هذا المشرب قال تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فافهم.

اقول قد ذكرنا هذا فيما سبق فلا فائدة فى ذكره مع ان العبارة ظاهرة ليس عليها غبار و قد ذكرنا فيما تقدّم انّ قولنا العقل الأوّل ليس لانّا نذهب الى القول بثبوت العقول العشرة بل نريد به اول المخلوقات من عالم الغيب و الشهادة و يجرى على الألسن و لا نريد به الّا عقل الكل اى عقل العالم كله.

قلت: و الثانى اعلم ان الشىء الجماد مثلا كالحجر اذا اتاه شىء دفعه الى العلو لا يندفع الّا اذا كان يمكنه الاندفاع و لا يمكنه ما ليس فى حقيقته بل انما اندفع الى العلو لأن ذاته قابلة لذلك كما ان ذاته قابلة للنزول بنسبة واحدة و لكن الله سبحانه جعل علّة النزول و شهوته و اختياره راجحة ملازمة للجماد بتسخير الله لاجل منفعة الخلق و ابان علّة الصعود و شهوته و اختياره بوجود المقتضى له كما ان علة النزول و شهوته و اختياره بوجود المقتضى له و هو الذى يسمونه العوام بالثقل و اذا دفعه الى العلو دافع فليس فى الحقيقة قاسراً بل هو معين لما تقتضيه ذاته لأن القاسر هو ما يسلُك بالشىء ما لا يمكن فى ذاته و هذا محال لأنه اذا دفعه و كان الاندفاع غير ممكنٍ فى ذاته فإن لم يندفع لم يقع قسر و ان اندفع

فليس هو ذلك بل المندفع غيره .

اقول انّ هذا الكلام فيه بيان اختيار الجمادات بمعنى بيان علة الاختيار فيها مثل الحجر اذا دفعه دافع الى العلو فإنّه يندفع و لو لم يمكنه الاندفاع لذاته لم يندفع لكنه امكان ناقص فيتمّ امكانه فيساوى امكان نزوله و يرجّح عليه ما دام موجودا و لهذا يصعد الحجر الذى من شأنه النزول ظاهراً و انما اندفع الى العلو لأنّ ذاته قابلة للنزول و للصعود و ان كان الصعود يحتاج الى شيء آخر يدفعه لأنّا نقول ايضاً النزول يحتاج الى منزل فلاينزل من ذاته على جهة الجبر حتى يقال انّه لايصعد من ذاته بل نقول هو يصعد كما ينزل ففى كلا الحالتين قدّر الله معه ملكاً بنسبة واحدة الّا انّه اى الملك المنزل ملازم للحجر لأجل منفعة الخلق لأنّ ذلك هو علة اقلالهم لأن الأرض انما ثقلهم [1] بكونهم فوقها و هى تحتهم فجعل بلطيف حكمته الملك المنزل للحجر ملازماً له و ربما سمّوه العوام بالثقل حتى انّ كثيراً من قشرية الحكماء جعلوا الملائكة صفات الأشياء فقالوا الملك المنزل للحجر هو ثقله و الملك الصادم من الحجر هو صلابته و هكذا بحيث لو اخذت الملائكة من الحجر مابقى منه شيء لأنها عبارة عن صفاته و هذا غلط و باطل بل الملائكة حيوانات متحركة بالارادة موكّلون بكل شيء و هم مفارقون لصفات الحجر مثلا و ان كان كل صفة موكّل بها ملك و هو غيرها و الملائكة انفس طيبة طاهرة مفارقة بذاتها للأشياء الموكّلة بها مقارنة لها بافعالها مدبّرة لها و هى مغايرة للأشياء و لصفاتها و جميع ما يجرى من الأشياء فبالملائكة الموكلين بها لأن الملائكة هى المدبّرات امرا و الملائكة النفسانية فما دونها من الطبيعية و المادية و الصورية و الجسمانية لها اجسام لطيفة شفّافة على اختلاف انواعها و اصنافها و الحاصل انما ذكرت هذه الاشارة رفعاً (دفعاً خ ل) لما عسى ان يتوهّم متوهّمٌ انّا نريد بالملائكة هذه الصفات المنسوبة الى الأشياء و لأنّك اذا عرفت ان جميع احوال الأشياء انما تصدر عنها بواسطة الملائكة الموكلين بها عرفت ان

---

[1] (تقلهم نسخه م ص)

نزول الحجر و صعوده بالنسبة الى ذاته سواء باعتبار كون كل منهما ممكن الوقوع منه و ان رجح النزول فى حالة عدم وجود الدافع فانما هو لمرجّح غلبة شهوة الحجر لأجل ميل الملك المنزل كما يترجح الصعود حالة الدفع فيكون الدافع معيناً لا قاسرا و الدليل عليه انّه اذا دفعه الى جهة العلو و كان الدافع اقوى من المنزل فإن اندفع فقد كان الاندفاع ممكنا و ان كان لم يندفع لعدم امكان ذلك فى ذاته لم يتحقق القسر و ان اندفع حيث لم يمكن فى حقه فقد ظهر ان المندفع غيره لأنه لايمكن فيه الاندفاع و هذا المندفع ممكن فيه الاندفاع فهو غيره فلم يتحقق القسر اصلا فافهم ان شاء الله تعالى.

قلت لأنه اذا امكن فيه ما لايمكن فيه لايكون حتّى يغيّر حقيقته الى ما يمكن فيه فلايكون هو ايّاه لأن ما لايمكن فيه لايمكن ان يمكن فيه فاذا دفعه فاندفع كان الاندفاع ممكناً فيه و لكن لطيفته من الوجود قصرت عما يمكن فيه ان يكون بنفسه فكان هذا الدافع معيناً لما يمكن ان يندفع و متمّماً له فكان به الاندفاع ممكّناً فى ذاته لما فى ذاته من قوّة الانقياد و هو مطاوعة و هى اختيار لمن يفهم.

اقول هذا الكلام ظاهر بمعونة ما ذكرنا قبله و كرّرنا معناه و قولى فلايكون هو ايّاه، اشير به الى ما ذكرت قبله من قولى لأنّ القاسر هو ما يسلك بالشىء ما لايمكن فى ذاته و ذلك لأنه ان سلك به ما يمكن فى ذاته فهو مطاوع للسالك و السالك متمم لما نقص من المطاوع و المطاوع لايكون مجبورا و ان سلك[1] ما لايمكن فى ذاته فقد صيّره مما يمكن فى ذاته و هو شىء غير الأوّل بخلاف ما اذا كان ممكناً فى ذاته فإنّه مطاوع و لكن لطيفته من وجوده نقصت فتممها الدافع و لطيفة الشىء من وجوده هى كنه حقيقته الامكانية التى البست حلة الكون فلما تممها الدافع بفاضل لطيفته صعد الحجر فكان الدافع معيناً و متمما و كان الحجر مندفعا و المندفع مطاوع مختار و هو قولى و هو مطاوعة و

---

[1] (سلك به نسخه. م. ص)

هو اختيار لمن يفهم.

قلت فالاختيار لازم لجميع ذَرّاتِ الوجود و لكن الامر المحكم ان يكونَ الشيء على كمال ما ينبغي و كمالُ ما ينبغي ان يكون التّابعُ تابعاً باختياره لاحوال المتبوع من حيث المتبُوعيَّةِ و الّا لم يكن التّابعُ تابعاً و لا المتبوع متبوعاً اذ التّابعيّة و المتبوعيّة نسبة ارتباطٍ بينهما و مشابهةٍ في الذوات تقتضي المجانسة المقتضية للميل الذّاتي المقتضي للاختيار بسبب اختلاف جهة ذاتِ كلٍّ منهما كما اشرنا اليه مراراً.

اقول يتفرع على ما ذكرنا سابقاً انّ الاختيار لازم لجميع ذرّات الوجود فلايتحقق شيء من ذرّات الوجود من ذات او صفة عارض او معروض عين او معنى الّا مع الاختيار لما بيّنّا اوّلاً لأنّ الاختيار شرط التكليف و التكليف شرط الايجاد لأنّ التكليف ارشاد الى القابلية و تحصيلها و حصولها فلو لم يكن مختاراً لقبح ايجاده قطعا و الحكيم لايفعل القبيح فلا بدّ ان يكون مختاراً لأنّ صحّة الاختيار مترتبة على صحّة الايجاد و لكن الأمر المحكم المطابق للحكمة الجاري بمقتضى صنع الحكيم العليم القدير على ما يريد ان يكون الشيء على كمال ما ينبغي لأنه هو مقتضى صنع الحكيم العليم القدير على ما يشاء و من كون الشيء جارياً على كمال ما ينبغي ان يكون التابع من حيث هو تابع تابعاً باختياره لأحوال المتبوع لأنه لو لم يكن تابعاً باختياره لم يكن تابعاً في الحقيقة اذ مفهوم التابع ان يكون تابعاً باختياره لأنه لو لم يكن تابعاً باختياره لكانت التابعية ليست من فعل التابع و انما هي من فعل المتبوع و كذلك حكم المتبوع في امر الاختيار فإنّه من حيث المتبوعية مختار و الّا يسقط حكم متبوعيته كما في قصّة عيسى عليه السلام مع من عبده من دون الله سبحانه غير راضٍ بذلك اذ التابعية و المتبوعية نسبة ارتباط بشرط الرضاء و هو الاختيار هنا اذ بدون الرضاء لايتحقق التابعية و المتبوعية و لهذا سقط اعتراض عبدالله بن الزبعرى على قوله تعالى انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون بقوله نرضى ان نكون نحن و آلهتنا و عيسى بن مريم عليه السلام في جهنم لأنه عليه السلام عبد

من دون الله فسقط اعتراضه لعدم تحقق النسبة[1] التابعية و المتبوعية لأنّ ذلك بغير اختيار عيسى بن مريم عليه السلام و بغير رضاه و ايضاً التابعية و المتبوعية مشابهة في الذوات مقتضية للمجانسة و لولا المجانسة في الجملة لماحصلت المشابهة و لولا المشابهة لماحصلت التابعية و المتبوعية و انما حصلت لوجود المجانسة و المجانسة تقتضي الميل الذاتي من كل واحد من المتجانسين (المجانسين خل) الى الآخر و هذا موجب للاختيار بسبب ان جهة التابعية مخالفة لجهة المتبوعية فميل الموافق الى المخالفة و المخالف الى الموافقة لايكون الّا عن اختيار كما ذكرنا ذلك مرارا فافهم و المخالفة في التابعية و المتبوعية و الموافقة في المجانسة.

قلت و لو كان تابعاً بغير اختياره لم يكن تابعاً لما قلنا و النبات و الجماد في الوجود تابعَانِ للحيوانِ لانّهما من فاضل طينته فيجب اَن يكون تابعاً في تلك الاحوال فيجب في الحكمة لانتظام الوجود ان يكون تابع يحمله و يقِلّهُ كالماء و الترابِ و تابع يظلّه كالنار و السماء و تابع يحيط به كالهواء لأن جميع الاكوان تابع للانسان فعِلّةُ الصعود و النزول لتسخير ولي التدبير لانّها اعانة منه لها فيما اراد منها.

اقول قد ثبت انّ التابع تابع باختياره لأنه لو كان تابعاً بغير اختياره لم يكن تابعاً بل هو مجبور و المجبور قاده المجبر له بغير اختياره فلايكون تابعا و لما ثبت ان النباتات و الجمادات كلها تابعة في الوجود للانسان لأن الحيوانات و النباتات و الجمادات كلها خلقت من فاضل طينته اي من شعاع وجوده لأجله اي لينتفع بها في نفسه و في شؤونه وجب في الحكمة ان تكون كلها تابعة لأحواله لكونها من فاضل طينته خلقت و لمنافعه كوّنت فكان الانسان هو علتها المادية و الغائية فيجب في الحكمة اي[2] تجري في جميع احوالها و صفاتها على متابعة

---

[1] (نسبة نسخه. م. ص)

[2] (ان نسخه. م. ص)

علتها و اصلها فيما يوافقها و ما يوافق العلة التى هى الانسان لانتظام وجوده فيكون بعضها اعنى تلك التوابع تابعاً يحمله و يقلّه كالماء و التراب و يكون بعضها تابعاً يظلّه من فوقه كالنار و السماء و يكون بعضها تابعاً يحيط به كالهواء لأنّ الهواء به استنشاق روحه و دوام حياته و مادتها بحرارته و رطوبته و لأنه وسط التوابع اذ فوقه النار و سبع سموٰت و فلك المنازل و فلك البروج و الكرسى و العرش و جسم الكل و المثال و جوهر الهباء و الطبيعة و النفس و الروح و العقل فهذه تسعةعشر بعدد حروف بسم الله الرحمٰن الرحيم و تحته الماء و سبع ارضين و الملك الحامل لها و الصخرة سجين و الثور و الحوت و البحر و الريح العقيم و جهنّم و الطمطام و الثرىٰ و ما تحت الثرى و الجهل فهذه تسعةعشر اشياء بعدد زبانية سقر فالانسان هو القائم بين الطتنجين و المتوسط بين البحرين لأنّ هذه الأكوان العلوية و السفلية كلّها تابعة للانسان فتكون علّة صعود بعضها و هبوط بعضها من تسخير الله سبحانه بتدبيره لمنافع الانسان ببقائها و علّة بقائها بتكليفها و ان من شىء الّا يسبح بحمده و لكن لاتفقهون تسبيحهم انّه كان حليماً غفورا و علّة تكليفها بكونها مختارة و علّة اختيارها صنع كل شيء منهما مركباً من شيئين مختلفين كما مرّ و اوجدها على ما تكون مختارة لئلّاتكون للناس و لسائر خلقه عليه تعالى حجة و اعانة منه سبحانه لها على ما يريد منها و له الحمد اولاً و آخراً و باطناً و ظاهرا.

قلت فكمالُ التابع على ما ينبغي و كما ينبغى اَنْ يختار المتبُوعُ متبوعيّةَ التابعِ و يريدُها و يختار التابعُ تبعيّةَ المتبوع و يريدُها و هو المراد من الاختيار و سخّر الله كلّاً منهما معونة منه لما احبَّا و الّا لم يكونا ايّاهما اذ لايكون الشيء ايّاه الّا بما يمكن له فافهم ما كرّرنا لك.

اقول هذا من تمام ما تقدّم و هو انه قد ثبت انّ كمال الصنع ان يكون على كمال ما ينبغي و كمال صنع الشيء ان يكون المصنوع و صنع الشيء على كمال ما ينبغي ان يكون مختاراً فى كل شيء من احواله و من ذلك ان يختار المتبوع متبوعية التابع بمعنى ان يكون مختاراً فى المتبوعية اذ لو لم يختر ذلك لم يكن

متبوعاً للتابع و لو فرض انّ التابع اتبعه[1] لأنه اذا كان باجباره لم يكن متبوعاً له و ان تبعه فلاتترتب عليه احكام المتبوعية اذ لاتترتب الّا مع الرضا بالمتبوعية عن اختيار كما حكى سبحانه عمّن رضوا بالمتبوعية عن اختيار فى ترتّب الأحكام على متبوعيتهم قال تعالى و ليحملن اثقالهم و اثقالاً مع اثقالهم و كذلك التابع فإنّ كمال ايجاده ان يختار تبعية المتبوع كما ذكرنا و انما جعل الله ذلك فى كل من التابع و المتبوع لما فى حقيقة كونهما و اعانة منه سبحانه لهما على ما اراد منهما من وقوع التضايف لما يترتب عليه من الأحكام و انما هما كذلك بما جعل لهما من خصوص هذا الميل الاختيارى و امثاله و لو لم يجعل لهما ذلك لم يكونا ايّاهما اى تابعاً و متبوعاً بل كانا شيئاً و شيئاً آخر فافهم.

قلت و ليس تسخيره تعالى قسراً و انّما خلقها على ما هى عليه و ما هى عليه الّا بما سألتْهُ و لم يجبرها على السؤال بل سألَها باختيارها و لهذا قال الست بربّكم استخباراً و تقريراً لما علموا فاتاهم بذكرهم و ما انطوَوْا عليه و رضوا به فلمّا اتاهم بالاختيار و خيّرهم اقرّ مَن اقرّ و جحَد مَنْ جحَد و لو قسرهم لم يمتنع منهم احد و هذا البيان و المثال انّما هو باللسان الظاهرى.

اقول قد ذكرنا انّ تسخير الله تعالى سبحانه للأشياء على التلازم و الانضمام و الاقتران ليس قسراً بان يكون تعالى عز وجل اجبرهم على ذلك لما قرّرنا سابقاً من انّ المحدث من ذات او صفة او عين او معنى مادى او مجرّد حيوان او غيره مركب او بسيط لايمكن ان يكون حتى يكون له اعتبار من ربّه و هو وجوده و اعتبار من نفسه و هو ماهيته فخلق على ما هى عليه من كونها لاتتحقق الّا بالاعتبارين المذكورين و لاتكون مخلوقة على ما هى عليه حتى تخلق على مقتضى قابليتها باختيارها و لايكون ذلك حتى يجرى عليها الايجاد و يوجّه الصنع بسؤالها ذلك منه تعالى و مع هذا لم يجرها[2] فى الصنع على محض

---

[1] (تبعه نسخه. م. ص)

[2] (لم يجبرها نسخه. م. ص)

السؤال اذ مقتضى محض السؤال ان يخلق على مقتضى الفعل سواء كان على نحو الاختيار ام على نحو الاضطرار الّا انه لو خلقها على نحو الاضطرار لم تكن على كمال ما ينبغي و ان لم تكن على كمال ما ينبغي لم يكن الصنع على كمال ما ينبغي بل يكون مخالفاً للكمال و الحكمة و ذلك صنع العاجز الجاهل و اما صنع القدير العليم فيجب ان يكون على كمال ما ينبغي و ذلك مقتضى للايجاد على جهة الاختيار و الايجاد على جهة الاختيار اقتضى ان يتوجه طلب قبول التكوين على جهة السؤال و لهذا قال تعالى الست بربكم استخباراً لهم في الرضاء بالاستجابة له فيما طلب منهم و تقريراً لهم على ما طلبوا منه باجابته لهم بان خلقهم على ما قبلوا من تكوينه ايّاهم فاتاهم من امره الفعلي و المفعولي بما ذكرهم به حين ذكرهم فى خلقه و جعله لهم على ما ذكرهم به في صنعه و ما انطووا عليه من حقايق ذواتهم و قوابلهم مما رضوا به كما ذكرنا فلما اتاهم بذكرهم على نحو الاختيار اقرّ من اقرّ باختياره و جحد من جحد بانكاره بعد اعترافه و اصراره و لو قسرهم و اجبرهم لم يمتنع منهم احد و لاانكر منكر منهم و لاجحد و هذا البيان و المثال كلّه باللسان الظاهرى اعنى طريقة المشّائين لأنّهم انما يعرفون من المعانى ما دلت عليه العبارة الظاهرة العامية.

قلت و امّا المعنى الباطنى فهو ما ذكرنا لك من انّه من ملائكةٍ و كمال البيان يطول به الكلام لما فى هذا المقام من الدقائق الخفيّة و لكن هذا تلويح و تمثيل و اشارة و اعلم اَنَّ هذا التكرير فى العبارات و الترديد انما هو للتفهيم وَ لَوْ هذّبتُ العبارة و اقتصرتُ على الاشارة لكلّت البصائر و انسدّت المذاهب الى هذه المطالب و مع هذا فإن عرفتَ فانت انت و الله ولى التوفيق.

اقول هذا آخر ما كتبت من الفوائد و بيانه آخر ما اردت من البيان و التعليق على هذه الفوائد حيث انها لاتعرف الا بتعريف منّى لبعدها عن ادراك الأوهام و بنائها على معاريض الكلام من حكمة الائمّة الأعلام عليهم افضل الصلوٰة و السلام و قولى المعنى الباطنى فهو ما اشرنا اليه من ذكر ان الانزال و الاصعاد فى النبات و الجماد من الملائكة الموكّلين به كما اشرنا اليه قبل هذا الّا انّه هو لسان

اهل الشرع عليهم السلام و ايّاك ثم ايّاك ان تطلب فهم هذه المطالب بنمط ما ذكروه فى كتبهم فإنّ طريقهم و فهمهم كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها فى بعض و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها ه، و هذه المطالب المشار اليها فى هذه الفوائد مستنبطة من معانى كلام العيون الصافية التى تجرى بامر الله لا نفاد لها و ايّاك ان تقول :

و كلّ يدّعى وصلاً بليلى و ليلى لاتقرّ لهم بذاكا

فانّى اقول لك :

اذا انبجست دموع فى خدود تبين من بكىٰ ممن تباكى

و انما كرّرت الألفاظ و رددت المعانى رجاء ان تفهم المراد و لاتظنّ ان هذا عن عجزى عن تهذيب العبارة فإنّه امر سهل على كل احد و لكنى رأيت هذه المقاصد بعيدة عن تناول الأفهام فرددت لك و كرّرت عليك و الله سبحانه ولىّ التوفيق .

الى هنا انتهى شرح هذه الفوائد فى الليلة التاسعة من شهر شوال سنة ثلاثة و ثلاثين بعد المأتين و الألف من الهجرة النبوية على مهاجرها و آله افضل الصلوٰة و ازكى السلام بقلم المؤلف لها العبد المسكين احمد بن زين الدين بن ابرٰهيم بن داغر الأحسائى المطيرفى (غفر الله له و لهم اجمعين و الحمد لله رب العالمين خ).

شرح الفائدة الاولى من الفوائد السبع
فى الاشارة الى بيان كيفيّة تكوّن الموجودات

من مصنفات

الشيخ الاجل الاوحد المرحوم

الشيخ احمد بن زين الدين الأحسائى

اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمٰن الرحيم

قال احمد بن زين الدين الأحسائي ثمّ بدا لي ان ازيد الفوائد فزدت سبع فوائد و شرحت الأُولى و هي هذه:

الفائدة الثالثة عشرة في الاشارة الى بيان كيفيّة تكوّن الموجودات و تنزّلاتها في مراتب ظهوراتها و بيان ما يلحق اكوانها من عوارض مراتبها.

اقول اشير بهذا الى بيان قبول الأشياء الحادثة للايجاد و التكوين و هذا القبول هو انفعالها اى انفعال اكوانها التى هى موادّها المخترعة لا من مادة اخرى و انما اخترعها خالقها من اسبابها و الأسباب هى افعاله تعالى الأُولى و الأسباب الثانية هى افعالاتها (انفعالاتها خ م) اذ كل محدث فهو متقوّم بوجود اى مادة و ماهية اى صورة فالوجود حقيقته (حقيقة خ ل) من فعل ربه و الماهية حقيقته (حقيقة خ ل) من نفسه فالوجود خلقه الخالق عز و جل بفعله اوّلاً و بالذات و الماهية خلقها تعالى من الوجود من حيث هو هو ثانياً و بالعرض كما لو اردت ان تحدث صوتاً مثلا ضربت خشبة بخشبة او حجر فإنّ الصوت تتولد مادته من الهواء المنضغط بواسطة تصادم الخشبتين بحركة يدك و صورته تتولد من نفس انضغاط الهواء و ضرابة الخشبتين و صلابتهما او ضدّ ذلك فالصوت لم يكن مخلوقاً من صوت اذ ليس في الهواء صوت و لا في الحركة و لا في الخشبتين و انما هو مخلوق لا من شيء و هذه الأشياء اسباب للاحداث الذى هو الفعل و الفعل مع هذه الأشياء علّة المخلوق اذ مادته اثر الفعل و تاكيده و صورته من هيئة الفعل لأنّها شعاع هيئته المنفصل يعنى انّ هيئته المتّصل هى التى تقوم الفعل بها و اما الهيئة التى هى هيئة المفعول شعاع تلك فلذا قلنا انّ صورة المفعول هى هيئة الفعل المنفصلة اى المشرقة من هيئة الفعل و هذه الصورة هى ظاهر تكوّن المفعول و قبوله للتكوين و هى ناشٍ (ناشية ظ)من مادة الفعل حين اعطاها فاعلها عز و جل التمكين من التكوّن (التكوين خ ل) و القبول.

و اما تنزلاتها فى مراتب ظهوراتها فاوّلها مرتبة الكون لأنّها قبل ذلك فى الامكان الذى هو اول مذكوريّتها اذ ليس وراءه الّا الأزل عز و جل و هى غير مذكورة فيه الّا بما هى به فى الامكان فالأزل تعالى ذاكر و لا مذكور فلما جعلها بمشيته ممكنةً بعد ان لم تكن وقع عليها الذكر بما هى عليه من الامكان فى الامكان و بما هى عليه من الكون فى الكون بعد التمكين من التكون و اعطاها من كل ما سألته بلسان تكوّنها و فعله الكونى و مشيته الكونية و به اخترع موادّها و وجوداتها و ثانيها مرتبة العين لأنّها صورة النوع و فصله فالوجود حصة من الجنس الأعلى و هو اعلى الأجناس اعنى الامكان و هذه الصورة النوعية حصّة من الفصل الأعلى و هو اعلى الفصول و هذه الصورة يعبّر عنها بالماهية الأُولى و بالعين ابتدعها مبدعها سبحانه بفعله الابداعى و هو الارادة من مادتها كما ابتدع الصورة النوعية فى الخشب من مادته و هذه المرتبة الثانية من التنزلات المذكورة للأشياء و هذه من الخلق الأوّل للأشياء اعنى المادة الثانية للأشياء بالمعنى الأوّل الذى ذكرناه للوجود و الماهية و مثال هذه الرتبة و التى قبلها لايجاد السرير انّ اول ما تتنزل من رتبة امكانه فى الأجسام انّ الله تعالى اخترع عناصره بمشيته و هى اى عناصره وجوده اعنى مادته الأُولى و ابتدع ماهيته اعنى صورته النوعية التى هى الصورة التى هى الصورة الخشبية من مادته اعنى عناصره و هذه الصورة النوعية الخشبية مادته الثانية للسرير و هى من الخلق الأوّل فاذا اريد صنع السرير اخذ حصّةً من الخشب و هى مادته الثانية بالمعنى الأوّل الذى ذكرناه اعنى ان الوجود بمعنى المادة و الماهية بمعنى الصورة و قولى بالمعنى الثانى اعنى ان الوجود بمعنى كونه اثر فعل الله و صنع الله و انّ الماهية بمعنى انه هو هو و هاتان المرتبتان من الخلق الأوّل و ثالثها مرتبة القدر و التصوير و هى الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء و غيرهما كتقدير المادة الذى نعبّر عنه بالكمّ و الكيف و الوقت و المكان و الرتبة و الجهة و الوضع و الأذن و الأجل و الكتاب كما تقدمت الأشارة الى هذه و رابعها مرتبة القضاء و اتمام تكوين الشيء و هذه المراتب المشار اليها فى كل رتبة فى قوس

النزول من كونهم فى العقل معانى مجرّدة عن المادة العنصرية و المدّة الزمانية و الصور الجوهرية و المثالية الشبحية و من تنزلهم منها الى كونهم رقائق فى الروح و هى اول تصوير تلك المعانى قبل اتمام التصوير كالمضغة من النطفة و العلقة و من تنزلهم منها الى كونهم نفوساً و صوراً جوهرية و هى آخر العقد الأوّل و هى عالم النفوس و الذرّ و ما قبلها اعنى عالم الرقايق و هى عالم الأظلة لأنّهم هناك كصورة ورق الآس و عالم النفوس و الذرّ خمسون الف سنة و هى مدّة خطابه تعالى لهم على لسان نبيّه محمّد صلى الله عليه و آله بقوله الستُ بربكم و محمّد صلى الله عليه و آله نبيّكم ثم علىّ وليّكم و جوابهم له بقولهم بلىٰ و كانوا على اربعة اقسام مجيب بقلبه و لسانه و جوارحه و هم المؤمنون من الانبياء و المرسلين و اتباعهم و مجيب بلسانه و قلبه منكر من بعد ما تبيّن له الهدى و هم المنافقون و الكافرون الذين حقّت عليهم كلمة العذاب و مجيب بلسانه خاصّة و هم قسمان قسم اجاب بلسانه خاصّة تبعاً للمؤمنين و قلوبهم غير شاهدة بذلك و قسم اجاب بلسانه خاصّة تبعاً للمنافقين و الكافرين و قلوبهم غير شاهدة بذلك و هذان القسمان ممن يلهىٰ عنهم و لايسألون الّا يوم القيامة بان يجدّد لهم التكليف فيصير كل واحد منهم الى ما فى علم الله سبحانه من اصله و لكل درجات ممّا عملوا فسعد فى هذه الرتبة من سعد و شقى من شقى و هذان القسمان السابقون و خصيصو اصحابهم و بعض خواصهم و الفاسقون و اتباعهم ممن تبيّن له الحق و انكره و القسمان الآخران موقوفون لأمر الله كما مرّ و الله عز و جل يميّز الخبيث من الطيب بما امرهم من طاعته و نهاهم عن معصيته و يرجع امورهم الى امره كما قال على بن الحسين عليهما السلام كلهم صائرون الى حكمك و امورهم آئلة الى امرك . فلما اخذ ميثاقهم فى عالم النفوس رجّعهم الى الطين و هو الحلّ الثانى و ذلك فى مدّة اربعمائة سنة و المراد بهذا الحلّ الكسر فى الطبيعة اى النور المجرّد الأحمر الذى هو ركن العرش الأيسر الأسفل و هو الذى اشار اليه الصادق عليه السلام بقوله و الخامس الكون النارى و معنى كسرهم بعد التكليف فى عالم الذر ان تلك الذوات (الذرّات خل) الجواهر هو

المخاطبة بالستُ بربكم و المجيبة ببلىٰ انهم كانوا مشتملين على عقول و ارواح و نفوس فلما اجابوا و سعد من سعد و شقى من شقى و وقف من وقف كسّرهم و اذابهم ذوباً حقيقيّاً كما تنحل المطاعم المختلفة فى الكيلوس و الكيموس و تتحد و تكون شيئاً واحداً و لا يبقى لها فى تلك الحال تميز و لا عقول و لا شعور و لا احساس بشىء فلما حصّصهم حصل فيهم بالتخصيص (بالتحصيص خ ل ، بالتحصص خ م) تشخصٌ مّا ظاهراً من تعين الكمّ و باطناً بنسبته بان حصل للنفس و للروح و للعقل تعينٌ مّا بنسبته تعين الهباء الّا انه فى العقل اضعف و اخفى و فى الروح اقوى منه و فى النفس اقوى من الروح و هو تهيّؤٌ معنوى و هذه المرتبة الخامسة فى التنزل لا فى الظهور ثمّ حصّصهم بالمهملات بان جعلهم حصصاً و هذه المرتبة السادسة فى التنزل و الظهور بان جعلهم متميزين قبل التصوير كما ميّز النطفة التى خلق منها عمرو من ساير النطف التى فى صلب ابيه زيد و ميّز النطفة التى خلق منها بكر من نطفة اخيه عمرو و من ساير النطف التى فى صلب ابيهما زيد ثمّ البسهم الصور المثالية التى ظهروا بها و صوّر صُوَر اجسامهم عليها و لتصوير الجسم مراتب اوّلها فى الماء الذى عليه العرش قبل خلق السمٰوات و الأرض ثم فى العرش ثم الملائكة المدبّرة ثم الرياح ثم السحاب ثم فى الماء ثم فى الأرض ثم فى النبات ثم فى الكيلوس ثم فى الكيموس ثم فى الصلب ثم فى الرحم و ما يكون فى ذلك من عوارض المطاعم و المشارب و الفصول و الكواكب و افلاكها و ما اشبه ذلك و فى قوله و بيان ما يلحق اكوانها من عوارض مراتبها ، اشارة الى ما ذكرته و ياتى بيان ما اردت فى قولى هذا ايضا .

(قلت خ م) اعلم ان الله سبحانه خلق الاشياء لا من شىءٍ اى لا من مادةٍ كانت معه غير مكوّنةٍ و الّا لكانت مخلوقة من حِصَصٍ قديمةٍ لم تزل تعالى ربّى عن ذلك عُلوّاً كبيراً بل خلق لها مادةً اخترعها لا من شىء سبق .

(اقول خ م) لو فرض انه خلقها من حصص قديمة لوقع التنافى و التدافع بين الخلق اعنى الفعل و المخلوق لأن تلك الأُمور القديمة كانت على حال مغاير لحال المصنوعية فلاتكون مصنوعة الّا بعد تغيّر حال القدم و يلزم انقلاب

الحقايق و انه ممتنع و ان لم يتغير عن حال القدم لم يكن الفعل فعلا و لم يحدث شيء فلم يكن مخلوق و ايضاً يلزم تعدد القدماء و على فرض من يجوز تعدد القدماء اذا لم تكن فى رتبة بل متعاقبة او انّ القدماء المتعددة يجمعها وجود واحد كقول من قال بالمعانى و الأحوال و من قال بمغايرة الصفات حقيقة كابن تيمية و ابن بقاء و اتباعهما او من قال بمغايرتها للذات كالأشاعرة او بمغايرتها للذات فى المفهوم و اتحادها فى الوجود كبعض الحكماء و الملّا صدرا و ما اشبه ذلك يلزم الاقتران بين القديمين الموجب للحدوث فيهما سواء كانا فى رتبة ام متعاقبين لأن فرض القدم فيهما موجب الاقتران كما قال الملّا محسن فى كتابه انوار الحكمة فى بيان الكلام و انه عنده قديم قال التكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نمكّن بها من افاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا و فيه سبحانه عين ذاته الّا انه باعتبار كونه من صفات الأفعال متأخّر عن ذاته قال مولانا الصادق عليه السلام ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز و جل و لا متكلم انتهى كلامه و مراده من التكلم الكلام نفسه بدليل استدلاله بالحديث المخالف لكلامه و اول الحديث قال قلت له فلم يزل الله متكلماً قال عليه السلام ان الكلام صفة محدثة الخ ، فإنّ الكلام على قوله انه عين ذاته انه قديم و يلزم اذا كان متأخراً عن ذاته ان يكون بينه و بين الذوات اقتران لاجتماعهما فى صقع واحد و هو القدم و يلزم من الاقتران حدوثهما معاً و كذلك يلزم الحدوث و التركيب لو قيل بانهما مذكورة (مذكورتان خل) فى نفس الذات البحت المقدسة على ما يدلّ عليه هذه الألفاظ و من لا يعرفه احد من جميع ما سوى الله عز و جل لأنه لو كانت مذكورة فى الذات لكانت بذلك الذكر متميزة عما سواها و يلزم من تميّزها التركيب او الاقتران و الافتراق و يلزم التركيب و الحدوث و ان لم تكن متميزة و لو فى علمه الذاتى لم تكن مذكورة اصلا و مرادى بقولى و لا يعرفه احد انه تعالى لم تكن لذاته فاقد الشيء و لا منتظراً و لا مستقبلاً بل هو تعالى على حال واحد و الأشياء الآن كلها فى الامكان و الوقت الذى هى عنده فيهما فى رتبة ذاته المقدّسة اذ لم يفقد فى ذاته

شيئاً من الأشياء من مكان ذلك الشيء و وقته في كل رتبة من مراتب وجودات ذلك الشيء و لايكون عنده تعالى شيء قبل شيء اذ لم يكن في حال من احوال ذاته غير مالك لشيء من جميع ما في ملكه و لا جاهل لشيء في حال و لا منتظر مستقبل لشيء في حال بل هو تعالى في مرتبة ذاته التي هي ازل الآزال عز و جل مالك لجميع ما في ملكه مع انه تعالى ليس معه شيء غير ذاته و كلما يسمّى باسم غير ذاته تعالى فهو خلقه و كل شيء من خلقه ففي الامكان مسبوق بمشيته تعالى و هو تعالى السابق لكل شيء و كل شيء دونه قائم بفعله قيام صدور و باثر فعله قيام تحقق و لا كيف لشيء من ذلك لأن الكيف بجميع اقسامه اثر فعله فعلمُه بكل شيء حضوره عنده تعالى في وقت وجوده و مكان حدوده الذي وضعه فيه و اقامه فيه و لايغيب عنه شيء ليكون جاهلاً به و يتغيّر حالتاه بعد حضوره عنده ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيرا لايعزب عنه شيء في الأرض و لا في السماء و هو السميع العليم. فاذا عرفت ما ذكرته لك عرفت حقيقته (حقيقة خ م) انّه خلق الأشياء لا من شيء و انه ليس معه شيء غير ذاته و انّ كلّ ما سواه فهو تعالى قد احدثه خارج ذاته و انه سابق عليها بكل اعتبار و انه في رتبة ذاته عالم بها في امكانها (اماكنها خ م) بلا كيف و ان كل من وصف فقد اخطأ اذ لايعرف كيف ذلك الّا هو و اما ما وصفته لك فإنّه مما وصف لي به نفسه تعالى فعرفته بنفي الأغيار مثلاً لو قيل انه ماعلمها قبل (قبل خ م) ان توجد لكان بعد ان وجدت عالماً بها فيكون قبل خلقها فاقداً لها و بعد خلقه ايّاها كان واجداً لها فتختلف حالتاه و مختلف الحالتين حادث و يكون مستقبلاً ناقصا و بعد ان خلقها كان مستكملا و لو قيل انه خلقها من شيء لكان ذلك الشيء قديماً فإن فرض انه هو ذاته لزم انه تعالى يلدها تعالى الله و ان فرض انه غيره لزم ما قلنا من الاقتران و الافتراق الموجبان للحدوث و امثال ذلك مما ذكرنا و لو فرض ان احداً من خلقه يعرف شيئاً من ذلك لكان ذلك قولاً بان ذلك الأحد قديم قد وصل الى هنالك و عاين ما ثم او نزل القديم تعالى الى الامكان حتى اجتمع من (مع خ م) ذلك الأحد فعرف ذلك الأحد ما شاهده بالأجتماع و العيان المستلزمان للمساواة

بينهما و لو فرض انه (ان خم) لذلك كيفاً يدركه احد من الخلق و قد ثبت ان الكيف مصنوع اجراه الله تعالى من فعله للزم ان يجرى عليه ما هو اجراه و الكيف مساوٍ لغيره من الحوادث فيصحّ ان يوصف تعالى بالحلول و الجسمية و التحيّز و التركيب و الحركة و السكون و التأليف و ساير احوال خلقه و تجرى هذه الأشياء عليه تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيرا و ذلك معنى ما قلت بل خلق لها مادة اخترعها لا من شيء سبق .

قلت و انما هى تأكيد فعله و اثره مثل ايجادٍ ضرباً الذى هو الحدَث مِنْ ضَرَبَ و ذلك هو هيولى الاشياء و وجودها و هو الذات الذى ذَوَّتَ منه و من اشعّته الذوات .

اقول قد اشرنا فيما سبق فى بيان كون الأشياء خلقها لا من شيء ان فعله سبب لاحداث الأشياء فبه تصدر (تصور خم) اكوانها اى موادها و باسباب القبول اعنى الأُمور الستّة التى هى الكمّ و الكيف و الوقت و المكان و الجهة و الرتبة و بمتمماتها من الوضع و الكتاب و الاذن و الأجل و بمكملاتها من سائر الأسباب القريبة و البعيدة تصدر اعيانها اعنى صورها النوعية فى الخلق الأوّل و عيونها و حقايقها الشخصية فى الخلق الثانى و ذوات الأشياء و حقايقها ليست من تلك الأسباب و ان كانت تخترع بها كما مثّلنا فيما مضى و فيما يأتى من ان الصوت يحدثه الفاعل لا من صوت بل يحدثه عن اسبابه التى هى الحركة و الحجر الذى ضربت به على آخر و الهواء لأنّ الحركة لا صوت فيها و الحجر لا صوت فيه (و الهواء لا صوت فيه خم) و ان كان بالضغط و القلع و القرع يكون الصوت منه اذ الهواء فى نفسه ليس صوتاً فكما احدث الصوت من اسبابه التى ليست اصواتاً و ليس فيها اصوات فى نفسها كذلك احدث الأشياء من الفعل الذى هو الحركة الايجادية مع انها ليست اشياء و لا مجانسة للأشياء و لكن الأشياء اثره و تاكيده و ذلك مثل ضَرْباً فإنّه اثر ضَرَبَ و تاكيده فيكون الحادث عن الفعل فى نفس الأمر بالنسبة الى الفعل عرضاً له لأنّ الحادث متقوّم بالفعل نفسه تقوّم صدور و باثره تقوّم تحقق و باثر صفته و شعاع هيئته تقوّم ظهور فاول

صادر عن اول فعل كنور محمد صلى الله عليه و آله يكون تقوّمه و تحققه عن ذلك الفعل كما وصفنا و ذلك نور محمد و اهل بيته صلى الله عليه و عليهم و جميع ما سواهم فمتقوم بذلك الفعل الحال فى نوره تقوّم صدور و بشعاع ذلك النور تقوّم تحقق (و بشعاع صفته و هيئته تقوم تحقق خ م) و هكذا فالفعل و ان كان بالنسبة الى الفاعل عرض اقامه فاعله بنفسه قيام صدور و قيام تحقق الّا انه بالنسبة الى ما صدر عنه ذات تذوّت ما صدر عنه لأنّ اول صادر ليس له اصل يخلق منه و لم يوجد شيء الّا الفعل فصار ذاتاً بتبعية تذوّت الفعل لأنه انما تقوّم به الفعل تقوّم صدور بتاثيره و تقوّم تحقق باثره الذى هو نفسه فتذوّت اول صادر من تذوتِ الفعل و كل شيء ممكن بعد اول صادر فهو عرض لأوّل صادر و ان كان بالنسبة الى نفسه و الى من دونه ذاتاً ثابتةً مستقلة فاذا عرفت ما اشرت لك عرفت معنى قول سيدالشهداء صلوات الله عليه فى ملحقات دعاء عرفة أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى يحتاج (تحتاج خ م) الى دليل يدل عليك و متى بعدت حتى تكون الاشارة (الآثار خ م) هى التى توصل اليك. و قولى و ذلك اشارة الى اول صادر اعنى النور الذى تنوّرت منه الأنوار صلى الله عليه و آله فإنّه هو الهيولى الأولى الّا انّه لذاته هيولى لأربع عشرة صورة لايمكن ان يقبل صورة غير الأربع عشرة و من شعاعه المنفصل خلق الله عز و جل مائة و اربعاً و عشرين الف حصة لمائة و اربع و عشرين الف صورة هم الأنبياء عليهم السلام لا غير ذلك و هذه حقايق الأنبياء عليهم السلام و ذواتهم اعراض لاربعةعشر و ذوات المؤمنين اعراض لذوات الأنبياء عليهم السلام و هكذا تنزل مراتب الوجود.

قلت لأن الجوهر ان كان جسماً فهو متقوّم بصفاته و اعراض افعاله التى هى منشأ قابليته للتكوين و الظهور فى اعيان رتبته.

اقول لما بيّنت انّ الشيء المحدث احدثه خالقه عز و جل لا من شيء اى لا من اصل كان معه قديم غير محدث و قد اشرت فيما سبق و فى هذا الكتاب ان الشيء اعنى المادة لايتميز من نفسه بل انما تميّزه اشياء مشخصة لم تكن من

نفس المادة اشرت هنا الى ان المشخصات لو كانت اجنبية من المادة لم تكن جزء ماهية الشيء فلا بدّ ان تكون مخلوقة (من مادة خ م) من نفسها من حيث هي هي لأنها هي حدود قابليته للايجاد و لهذا تكون اكوان الشيء و تكوّناته من الكبر و الصغر و البياض و السواد و القوة و الضعف و الشقاوة و السعادة و غير ذلك على حسب تحقق تلك المشخصات و بيّنت ان الجوهر اعني الشيء المتقوم بنفسه اى غير قائم بغيره كالأعراض سواء كان جسماً ام مجرّداً عن المادّ (المواد خ م) العنصرية و المدد الزمانية يكون منطوياً فى غيب ذاته فى امكان تحققها من مبادى افعاله و صفاته من اعراضها فقلت ان كان الجوهر جسماً فمشخصاته تنشأ من افعاله (و صفات افعاله خ م) كالاعتقادات و الأعمال و الأقوال و الأحوال من العبادات و غيرها من الانفعالات و الألوان و الأبعاد فانها كامنة فى امكاناتها من اسبابها فيه كما كانت مشخصات حبّة الحنطة و ظواهرها من الأكمام و التبن و العصف و العود الأخضر و الورق التى هى قشرها و ظاهرها و اركان هيئتها و قوابلها و اكمامها التى هى من اسباب تعددها اى تعدد الحبّة فانها واحدة فاذا زرعت تعددت بتعدد الأكمام كما قال تعالى كمثل حبّة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبّة و الله يضاعف لمن يشآء و هذه الأمور التى بها ترتب الحبّة و نمت و تكثّرت و تعينت و ظهرت حال زرع الحبّة كانت كامنة فى غيب الحنطة قبل زرعها كما مثّلنا به فيما ياتى فإنّ قابلية الجسم تنشأ من هذه الظواهر التى كانت كامنة فى غيب امكانها من افعاله و صفات افعاله التى تعيّنه فى مراتب ظهوره من رتبة الهباء و ما بعدها الى ان يظهر فى وقت وجوده و مكان حدوده من عالم الملك .

قلت و ان كان مجرّداً فهو متقوّم بما تلبّس و امكن فيه من صفات افعاله و اَعْراض رتبته من الكون و الى هذا المعنى الاشارة بقول امير المؤمنين عليه السلام و الذى بالجسم ظهوره فالعرَضُ يلزمه هـ.

اقول ان كان الجوهر مجرداً فهو متقوم اى متعين متشخص اى متميز عما يشاركه فى رتبة وجوده فى الدهر فإن كان عقلاً فهو متميز عن العقول

المشاركة له فى رتبته و هى اول الدهر و ان كان نفساً فتميزه عن النفوس فى رتبتها و هى اوسط الدهر و ان كان حصة من الهباء فتميزه عن الحصص الهبائية فى رتبتها و هى آخر الدهر و اسفله و تميز المجرد مطلقاً بما تلبس اى صاحب و امكن فيه اى فيما انطوى عليه من امكانات افعاله و صفات افعاله و اعراض رتبته من الدهر فإنّ امكانات افعاله و افعاله و اعراضه الجبروتية و الملكوتية التى تنشأ عنها قابليته للايجاد و يتميز بها عن الأنداد هى المشخصات له التى يتميز بها كما مثّلنا فى الأجسام حرفاً بحرف لأنّ المشهود دليل الغائب بل لا يعرف الغائب الا بالشاهد الّا انّ كل شىء بنسبته و قول اميرالمؤمنين عليه السلام و صلوات الله عليه فى خطبته (خطبة خ‌ل) اليتيمية و الذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه. معناه ان الذى انما يظهر بالجسم و تحسّ به كالنفس فانها لما كانت مقارنة للجسم فى افعالها يعنى ان افعالها تتعلق بالأجسام و ان كانت فى ذاتها مفارقة للاجسام لحقتها فى افعالها اعراض الأجسام فاذا استعملت الحواس الظاهرة كاللمس و الذوق و الشم و السمع و البصر فى ادراك الملموسات و الطعوم و الروائح و الأصوات و الألوان لحقت افعالها الكيفيات و الحركات الجسمانية التى هى اعراض الأجسام كالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و كالسرعة و البطء و ما اشبه ذلك كما يوجد عند مجسّة بعض الأجسام و كما تشاهد فى النبض من السرعة و الخفّة او السرعة و البطء او البطء و الخفّة او الامتلاء و ذلك لما كانت افعال النفس انما تظهر فى الأجسام لزمتها اعراض الأجسام لأنّ قوله عليه السلام و الذى بالجسم ظهوره يريد به غير الجسم و قوله عليه السلام فالعرض يلزمه عرض الجسم بواسطة الجسم الذى لابسه يشير الى ان كل شىء اذا ظهر و تنزل بذاته لزمه اعراض الرتبة التى تنزل اليها حتى لو تنزل المجرد الى رتبة المادى بذاته لزمته اعراض المادى و هو ظاهر لا غبار عليه و على هذا لايتنزل المجرد الى رتبة تحت رتبته الا بما يمكن فيه من امكانات ظواهره و مبادى افعاله و صفاتها و بظهور هذه الأُمور تشخص الظاهر بها فى رتبة ظهورها بعد ما كانت منطوية فى غيب امكاناتها منه كما مثّلنا به من حبّة الحنطة و ظهور

ظواهرها من العود الأخضر و ما يظهر (يحضر خ ل) فيه من الورق و التبن و العصف و الأكمام التى تتكثر فيها الحبّة حتى تكون كما قال الله تعالى كمثل حبّة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبّة و الله يضاعف لمن يشاء و انما تتكثر و تتشخص بهذه الأفعال و باعراض رتب اطوارها كذلك ما نحن بصدده من الأجسام و المجردات لأنّ الحبّة آية معرفتها فافهم.

قلت و المراد انّ المجرّد لا يوجد الّا اذا قَبِل الايجاد و قبوله لا بُدّ ان يكون متأخراً عن مقبوله لأنّ القبول فعل موجود و الفعل صفة فاعله و الصفة متاخرة عن الموصوف بالذات و الرتبة لأنّها مخلوقة منه و لما لم يكن موجوداً قبل قبوله للايجاد لتوقفه على قبوله و لم يعقل وجود الصفة قبل الموصوف وجب ان يكون ظهورهما معاً لتوقف ظهور المقبول على (ظهور خ م) وجود القابل و توقف تحقق القابل على وجود المقبول لأنه صفة المقبول و ذلك كالكسر و الانكسار فإنّ الانكسار فعل من الكسر و صفة له الّا انّ ظهوره متوقف على الانكسار.

اقول هذا الكلام فيه بيان لما اشتبه على الأكثرين من انّ القابلية ان كانت مخلوقة لله لزم الجبر لأنّها غير المقبول و الا كانت قديمة فتحيّروا فى ذلك و لم يهتدوا اليه سبيلا فاردت بيان ذلك لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد فقلت و المراد يعنى بيان ما تحيّروا فيه ان المجرد لا يوجد الّا اذا قبل الايجاد و ذكرى المجرد لبيان ما هو اخفى لأنّ المادى ظاهر التركيب و المجرد كالعقل الكلى عندهم بسيط لا تركيب فيه فاردت بيان هذه فى المجرد ليعلم الوجهان التركيب فى المجرد و بيان ما نحن بصدده ببيان واحد فقلت ان المجرد لا يوجد الا اذا قبل الايجاد لأنّ قبول الايجاد (هو خ م) انوجاده فلو لم ينوجد اذا وجد لم يكن موجوداً و الانوجاد من افعال المطاوعةِ (و افعالُ المطاوعة خ م) كلها اختيارية و هى فعل الموجود و الفعل لايكون موجوداً قبل فاعله بل متاخر منه رتبة و هو ايضاً صفة الموجود و الصفة متاخرة عن الموصوف بالذات و الرتبة و الله عز و جل خلق الصفة من موصوفها و الفعل من فاعله و هذا كلام معترض

يجب تقديم الاشارة اليه قبل ما نحن بصدده لئلّايعثر هنا من لم يكن بالغاً (فى المعرفة خ م) و هو ان يقال اذا كان الله تعالى هو خالق فعل زيد العاصى منه كان زيد غير فاعل للمعصية و انما خالق المعصية (فاعل المعصية خ م) خالق الفعل و الجواب ان الله سبحانه خالق كل شىء و لكن على غير ما فهم القائلون المعترضون و هم الأكثرون من اهل الظاهر و اهل الباطن لأنّ معرفة ذلك لايعلمها (لايعرفها خ ل) الّا الأمام عليه السلام او من علّمه الأمام عليه السلام ايّاها كما قاله (قال خ ل) سيّد الساجدين عليه السلام و الاشارة الى معرفة ذلك مما يجب علىّ خصوصاً حين قلت انه تعالى خلق الصفة من الموصوف و الفعل من فاعله لأنّ الناظر فى كلامى و ان سلّم خلق الصفة من الموصوف ينكر انه تعالى خلق الفعل من فاعله لئلّايلزم عنده اجبار المكلفين مع ان الفعل صفة و الفاعل موصوف و لا فرق بين العبارتين لأنهم (لانسهم خ م) بخلق الصفة و عدم انسهم بخلق الفعل و لذا قلت يجب علىّ مع علمى بانه لايعرف ذلك و ان بينته كل البيان الّا من كان من اهله ممن خلقه عز و جل لمثل ذلك و الحاصل هو ان الله سبحانه خلق المكلّف و اعطاه كل ما يتوقف عليه فعل ما امره به و ترك ما نهاه عنه من آلة و ارادة و ميل و شهوة و معرفة ما ينفعه و ما يضره و من استطاعة و تمكين و تخلية سرب و معونة و عقل و تميز و اختيار و رفع اضطرار و غير ذلك الّا ان جميع ما اعطى تعالى عبده المكلّف فى قبضته تعالى لا فى قبضة المكلّف اذ لو خلّاه من يده لم يكن هو و لا شىء مما اعطاه شيئاً اذ كل مخلوق قائم بامره الفعلى قيام صدور و قائم بامره المفعولى قيام تحقق فاذا فعل المكلّف المحفوظ بامر الله تعالى بتلك الأمور المذكورة المحفوظة بامره تعالى فعلاً باختياره مما امر به او نهى عنه من غير مشاركة مع الله تعالى فى شىء مما ينسب اليه وقف الفعل و اثره على الاذن من الله عز و جل فإن اذن تعالى وقع الفعل المستقل به المكلّف و اثره و الا فلا و قولى على الاذن من الله تعالى ، ما اريد به خصوص الأذن بل مع الستّة التى ذكرها جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام فى قوله لايكون شىء فى الأرض و لا فى السماء الّا بسبعة بمشية و ارادة و قدر

و قضاء و اذن و اجل و كتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر و في روايةٍ فقد اشرك و في روايةٍ على نقض واحدة بالضاد المعجمة و المراد ان العبد المكلف اذا فعل فعله المستقل به لايكون استقلاله اقوى من استقلال نفسه فإنّه في نفسه مايوجد و لايتحقق و لايبقى لحظة الّا بامره تعالى الفعلي و المفعولي و ذلك هو السبعة التي ذكرها مولانا الصادق عليه السلام على النمط الذى ذكرنا (و فعله مثله على حدّ سواء في توقف وقوعه على السبعة المذكورة على النحو الذى ذكرنا خم) مِن انّ المكلّف يفعل فعله على الاستقلال و لكن بالآلات التي لايمكن الفعل الّا بها و هي التي اشرنا اليها بانّها نعم الله تعالى التي انعم بها عليّ (عليه خل ، على عبده خم) اذ لايتمكن من شيء الا بها الّا انّها في قبضته تعالى اذ لو خلّاها من يده لما كانت شيئاً و مثال ذلك و آيته استضاءة الجدار بما اشرقت عليه الشمس به فإنّه في قبضة الشمس الاترى (انّها خم) اذا غربت ذهبت بالاستضاءة فبتلك الآلات قدر العبد على الفعل فاذا فعل وقف وجود فعله و وجود اثر فعله على السبعة المذكورة فاذا تحققت السبعة للفعل و اثره وقع الفعل و اثره اذ لايتمكن من شيء بدونها لأنّ كل ما ذكرنا هي شرايط تمكينه من الفعل الاترى الى الزاني اذا مالت ماهيته بنفسه الأمّارة الى الزنى من خلق شهوة الزاني بميله اليه و من خلق النطفة و من خلق الاتعاظ (الانعاظ خم) بذلك الميل و من خلق ذلك الميل بافتقار (باقتضاء خم) الماهية و النفس الأمّارة اخبرني هل من خالق غير الله ، فالعبد بما ذكرنا فاعل لفعله فهذا معنى قولنا انه تعالى خلق الفعل من فاعله و ليس مرادنا ان الله تعالى هو فاعل (فاعل فعل خم) العبد بل مرادنا على حدّ ما قال الله عز و جل بل طبع الله عليها بكفرهم و ما قال الصادق عليه السلام و وهب لأهل المعصية القوة على معصية (معصيته خل) لسبق علمه فيهم و منعهم اطاقة القبول منه الحديث و لو امكن المكلّف ان يقع منه فعل لم ياذن الله تعالى له في الوقوع لكان تعالى يخاف الفوت و اعلم اني لو زدت البيان على ما ذكرت لم تزدد معرفة على ما ذكرت لك مع انّي كرّرت العبارة و زدت في الكلام في البيان و لم اساو قوله تعالى بل طبع الله عليها

بكفرهم لأنّ بيان معرفة هذه المسألة و طريق ادراكها احدّ من السيف و ادقّ من الشعر فإن كنت تنظر بنور الله اعنى الفؤاد فهمتَ و ان كنت تنظر بالعقل او ما دونه فلاتصل الى كنه معرفتها قطّ و الحاصل انّ الانفعال الذى هو القبول صفة للمفعول مخلوقة منه و الصفة متأخرة بالذات و الرتبة عن موصوفها الذى هو المفعول لكن المفعول لايمكن ان يوجد قبل ان يقبل الايجاد و الانفعال هو قبوله للايجاد فقبوله للايجاد شرط لوجوده و شرط الوجود يتقدم (يتوقف خ م) وجوده على الوجود فكان الانفعال يجب تقدمه و يجب تاخره فى حال واحد و لايمكن تحقق التقدم و التأخر باعتبار واحد الا بلحاظ المساوقة كالكسر و الانكسار و الأبوّة و البنوّة و هذا معنى قولى وجب ان يكون ظهورهما معاً الى آخر الكلام.

قلت فلما خلق الله المقبول اعنى الهيولى انخلق فانخلق هو القبول و هو فعل من المخلوق اى المقبول خلقه الله تعالى بامكانه و استعداده من نفس المقبول من حيث نفسه اى من حيث هو هو و هذا القبول هو صورته و ماهيته و ظاهره اللازم له و ظاهر المجرد اللازم له هو باطن جسمه فاذا تنزل الى رتبة الجسمية بظاهره ظهر جسمه و هو و مادة جسمه ايضاً هى المقبول و ظاهرها هى القبول اعنى معيناتها من الكمّ و الكيف و الوقت و المكان و الرتبه و الجهة و ما يلزم ذلك.

اقول ما ذكرنا قبل هذا فيه بيان هذا الكلام و قولى فلما خلق الله المقبول اعنى الهيولى ، اريد به انّ الممكن لا بدّ فى ايجاده ان يكون مركباً من المادة و الصورة و المادة هى المقبول يعنى انها مقبولة للقبول و انما فسّرت المقبول بالهيولى لأنّ الشيء الذى يتركب منه الشيء المخلوق فى الاصطلاح اذا كان قابلاً لصور لاتتناهى يسمّى هيولى و اذا حلّت به احدى الصور يسمى مادة فلما كنت مريداً للعموم من المقبول فسّرته بالهيولى لأنّها هى العموم و الوجود اذا ذكرته اريد منه المادة فى الخاص و الهيولى فى العام كما هو عند كثير من الحكماء المتقدمين و قولى خلقه الله بامكانه و استعداده العطف فى و استعداده

تفسيری اذا ارید بالامکان التهیّؤ القریب و قولی من حیث نفسه ای من حیث هو هو یعنی مرادنا اذا قلنا من حیث نفسه انیته التی یدلّ علیها هو فإنّ المشار الیه بالهاء من هو هو ذاته اعنی جهته من نفسه و هی معود ضمیر یکون فی قوله کن فیکون فإنّ الضمیر المستتر فی یکون یعود علی ذات المکوّن من حیث نفسه و قولی و هذا القبول هو صورته و ماهیته ، ارید به الصورة النوعیة و الماهیة بالمعنی الأوّل کما ذکرنا سابقاً مکرراً انّ مرادنا بالوجود و الماهیه بالمعنی الأوّل فی الخلق الأول ان المادة هی الوجود و الصورة النوعیة هی الماهیة کالعناصر فی خلق السریر مثلاً هی المادة و هی الوجود بالمعنی الأوّل و الصورة الخشبیة هی الماهیة بالمعنی الأوّل و بالمعنی الثانی الوجود هو کونه صنع الله و اثر فعل الله و الماهیة بالمعنی الثانی هو السریر و هنا نرید فی المتن بالمعنی الأوّل فیکون القبول هو الصورة النوعیة و الماهیة و قولی و ظاهره اللازم له ، ارید ان الماهیة هی ظاهر الشیء اذ لیس هو شیئاً الّا به و هی قبوله للایجاد المعبّر عنه بالانفعال و باطن الشیء هو وجوده اعنی مادته و هی حقیقته من ربّه و هی النفس التی من عرفها عرف ربّه و هی بمعنی الوجود بالمعنی الثانی لأنّك اذا نظرتَ (الی المادة من حیث هی هی وجدت الماهیة التی لایعرف الله بها و اذا نظرتَ خ م) الیها من حیث کونها اثر فعله تعالی وجدت الوجود الذی هو حقیقة الشیء من ربّه و به تعرف الله تعالی لأنّ الاثر یدل علی المؤثر و قولی و ظاهر المجرد اللازم له هو باطن جسمه ، ارید منه الإشارة الی بیان ما ذکرت سابقاً فی قولی و ان کان مجرداً فهو متقوّم بما تلبس و امکن فیه الخ ، و المعنی ان المجرد اذا تنزل ظهر فی مبادی افعاله لأنّها قوابل تکوینه و مقوّمات تکوّنه و اوائل مبادی جسمه الذی تظهر فیه و به آثار افعاله فهی باطن جسمه کالسنبلة فانها فی حبّة الحنطة کامنة فاذا زرعت و انشقت و ظهر ما فی مبادی افعاله من صور آثارها سنبلة خضراء فهی للحبّة کالجسم للمجرد فإنّ صور (فإنّ صور مبادی آثار افعاله من صور خ م) آثار مبادی افعاله کامنة فی مبادی افعاله فاذا تنزل ظهر جسماً طبیعیاً حاملاً لجمیع شؤونه فعلاً و انفعالاً و کان فی غیبه فلما

ظهر بالجسم و ظهر الجسم مكن (كمن خ م) فيه كالحبّة لما ظهرت بالسنبلة كمنت في السنبلة كما ترى كذلك الجسم لما ظهرت النفس به و ظهر كمنت فيه و كان محلاً لجميع شؤونها و هو المراد من قولي فاذا تنزل الى مرتبة الجسمية بظاهره ظهر جسمه و قولي بظاهره ، اريد انه لايظهر و لايتنزل بباطنه و انما يظهر بآثاره لأنه آية من آيات الله و جعله الله دليلاً على ظهوره تعالى بآثار فعله و قولي و هو و مادة جسمه ايضاً هو المقبول اعنى انه في الخلق الثاني الذي هو محل السعادة و الشقاوة يكون مادة الخلق الأوّل و صورة هو مادة الخلق الثاني و ذلك مثاله في ايجاد السرير في الخلق الأوّل حصّة من العناصر هي مادة الخشب و حصّة من الصورة النوعية التي هي الفصل اعنى الخشبية و مجموعهما الخشب فصار الخشب الذي هو مادة السرير في الخلق الثاني مركّباً من مادة و صورة فالمادة حصّة من العناصر الأربعة و حصّة من الفصل و هي الصورة الخشبية و مجموعهما مادة السرير في الخلق الثاني و صورة السرير التربيع المعلوم الذي به يكون سريراً فالمقبول في الخلق الأوّل و الثاني هو المادة و القابل في الأوّل و الثاني هو الصورة فبالصورة يتنوع الشيء و يتشخص كل في رتبته (و يتشخص في كل رتبة خ م) فيتعين المجرد بماهيته التي هي الصورة و الانفعال و هي قبوله لفعل فاعله تعالى بحيث يتميز عن مماثله في رتبته تميّزاً معنويّاً عقليّاً و صوريّاً و جوهريّاً و حصيّاً هبائيّاً و صوريّاً مثاليّاً و القابل في الجسمية هو ظاهرها اى ظاهر الجسمية الذي به تتعين و هو المشخصات اعنى الكمّ و الكيف و الوقت و المكان و الرتبة و الجهة و ما يلزم ذلك كالإذن و الأجل و الكتاب و الوضع و انما فسّرنا القابلية بهذه الأشياء لأنّها تنشأ عن هذه الأشياء و تتولد منها .

